प्रकाशक :
आदर्श-साहित्य-संघ
सरदारशहर (राजस्थान)

मूल्य ६॥) रुपया

मुद्रक :
मदनकुमार मेहता
रेफिल आर्ट प्रेस
(आदर्श-साहित्य-संघ द्वारा संचालित)
३१, बड़तल्ला स्ट्रीट, कलकत्ता

विषयानुक्रम

वस्तु-दर्शनके विषय

क्रम संख्या	विषय	पृष्ठ
२२	कर्मकी पौद्गलिकता	४५
२३	आत्मा और कर्मका सम्बन्ध कैसे ?	४५
२४	अनादिका अन्त कैसे ?	४६
२५	फलकी प्रक्रिया	४७
२६	आत्मा स्वतन्त्र या कर्मके अधीन	४८
२७	धर्म और पुण्य	४९
२८	धर्म और लोकधर्म	५६
२९	अहिंसा और दया-दान	६५
३०	अहिंसा और दया की एकता	६७
३१	अहिंसा और दान की एकता	७०
३२	लौकिक और लोकोत्तर	७३
३३	दयाके दो भेद	७६
३४	दानके प्रकार	८१
३५	उत्तरवर्ती साहित्य और असंयति दान	८६
३६	परंपरा-भेदके ऐतिहासिक तथ्य	८९
३७	दो परंपराएँ	९०
३८	अनुकम्पा-दान पर एक दृष्टि	९१
३९	सामाजिक पहलुओंका धार्मिक रूप	९७
४०	लेश्या	१०४
४१	क्षयोपशम	१०७
४२	दीपिका और तत्त्वार्थ	१०९
४३	एक अध्ययन	११०
४४	रचना शैली	११३
४५	अपनी बात	११४

Foreword

I *consider it an inestimable boon. blessing and an* act of tremendous spiritual merit that I have been called upon to write this foreword to this wonderful work on Jaina philosophy which has been composed by His Holiness Sri 1008 Sri Acharya Tulasiramji swami the present Patriarch of the Jain SwentambarTerapanth Community. It will be inexcusably presumptuous on my part to speak of the *encyclopaedic learning* of His Holiness and I am not competent to discharge this onerous responsibility. I consider it a proud privilege that Providence vouchsafed me an opportunity to offer my homage to the saint in person twice in my life. During my second visit at Delhi where the Guru Maharajji was engaged in preaching the secrets of Jaina religion I was permitted to read the **Jainasiddhantadipika** with Swami Nathmalji, an erudite scholar and direct disciple of the saint. I was surprised to see that the whole gamut of Jaina thought including metaphysics, cosmography. religion and ethics was so succinctly and yet so lucidly expounded in this work as was never essayed by any other scholar before. With the progressive growth of interest in Indian philosophical thought and religion in the universities of India students of philosophy are eagerly looking forward to the publication of new books and expositions of our

ancient thought. The revival of interest in Buddhism, though now extinct as a social factor in the present day India, is due to this renaissance. But Jainism, though happily a living religion still in India, did not receive the attention that it is entitled to.

Fortunately the Jaina community has been awakened to the necessity and utility of the propagation of the ancient treasures of thought which are embodied in the Agamas and the systematic works and classics written by masters of Jaina thought. The outcome of this awakening has been the publication of a large number of works. The ancient Agamas are written in the old Ardhamagadhi Prakrit which is as dead as dodo. The Sanskrit commentaries and translations however make them intelligible to the specialists. But the works are of such an encyclopaedic character and the philosophical thoughts embedded in them are so submerged in the array of historical and legendary matter that it is difficult for a modern student of the university to form an intelligent estimate of them. This problem was realised in the past by the philosophers of the Jaina school and they wrote classical text-books for the benefit of the students of pure philosophy. But the style and the methodology which were adopted by these writers were adapted to the needs of the age in which they flourished. They were intended for students who could devote undivided and unswerving attention to the subject. Practically speaking, these works are found to be extremely difficult, diffuse and unwieldy by scholars at the present day. It is now imperative that students of our modern universities should have first-hand knowledge of Jaina thought without which the knowledge of Indian thought would

remain imperfect, inadequate and vague. The old superstition that Jainism formed a part of Buddhist religion and thought has been fotunately exploded, thanks to the works of scholars, European and Indian in the past, But it must be confessed that even distinguished scholars versed in Buddhism and Brahmanical culture sometimes betray a lamentable ignorance and confusion of thought and are guilty of misrepresentation of the fundamentals of Jaina philosophy and religion. Even students who study Indian philosophy in the original texts as part of their university curriculum are seldom found to gather the courage and enthusiasm necessary for tackling the philosophical classies of Jainism. The reason is the paucity of reliable text-books of manageable size and length.

When I was granted the privilege by His Holiness to read the **Jainasiddhantadipika** in manuscript with Swami Nathmalji, I was simply transported with joy to find that this was the book which would remove the painful desideratum. I found that many of my obscurities and puzzles were so lucidly cleared up in this work. Even years of devoted study of the Jaina classics would not succeed in making some of the fundamental problems perfectly intelligible to a modern mind, particularly if he has not guidance of the teacher at every step. But the study of this work as a preliminary text-book would give the student a perfectly clear conception and thorough comprehension of the basic problems. I made an humble request that the book should be published without loss of time so that it could be made a text-book in the universities of India. I can assure the authorities concerned that the study of this single book will enable a student

of philosophy to acquire with comparative ease and comfort the knowledge of the fundamentals of Jaina thought and this knowledge will be perfectly dependable and unerring.

The categories of Jaina philosophy, both physical and spiritual, have received a thorough treatment in the first and second chapters with all the relevant problems. The third chapter is a continuation of the same with due elaboration. The fourth chapter deals with the problem of **Karman** and its relation to and influence upon the individual **Jivas.** The Jaina theory of **Karman** is extremely difficult to understand because of its singularly original character which has very little in common with the relevant theories of the other Indian schools of thought, both in respect of the fundamental character of KARMAN and the technique of its operation and influence upon the soul. I, for my part, am extremely indebted to this book for the clarification of my understanding and the removal of confusion which I could not overcome by my unaided study. The fifth chapter is extremely important. To my mind it is unparalleled for the flood of light it casts upon the problem of salvation which consists in emancipation from the bondage of karmic veils. It incidentally deals with the stages of spiritual progress, called *gunasthanas,* which again have received a thorough treatment in the eighth chapter. The whole code of Jaina ethics receives a thorough treatment within an incredibly small compass. The sixth and seventh chapters which deal with the Mahavratas are remarkable for the exposition of the ethico-religious problem of acts of merit and demerit which is possessed of tremendous significance in & for the modern soci-

al reformer and philanthropically inclined persons. The eighth chapter deals with *gunasthanas*, a problem which baffles even the most discerning and devoted student. A thorough knowledge of this topic alone would require the study of voluminous original texts dealing with the Jaina theory of KARMAN. But the problem is so very complicated and the treatment of it in these works is so very elaborate, diffuse and far-flung that there is every likelihood of the student missing the forest in the trees. I, for my part, as an indifferent student of Jaina thought, confess that I could not expect such a lucid and easily assimilable exposition of this tangled problem by means of a few aphorisms and a short gloss. The ninth chapter deals with PRAMANAS, NAYAS and NIKSEPAS which are peculiarly characteristic of Jaina philosophical attitude. The problem of clear unmuddled thought is now receiving attention in Europe and it is being stressed how important is the role of language in this matter. The logical assessment of the value of different angles of vision, mental attitudes and approaches influenced by emotional colourings inherited from the social environment and communal breeding is a problem of perennial interest. It is a matter of extreme gratification and solace that this problem has been tresed with a thoroughness which is characteristic of Jaina thought. It may be claimed with every justification that it is an entirely original contribution of Jaina logicians. It is a pity that this side of the problem of logical thinking has not been so thoroughly studied in any other school.

One word about the Hindi translation. It is an expository rendering and casts light upon points which an uninitiated student will find hard to comprehead. The diction of the rendering is such as can be intelligible by any scholar of Sanskrit with a nodding acquaintance with Hindi. It is desirable that this illuminating work should have an English rendering and exposition so that it can have wide circulation in Europe and America I have made good progress in this enterprise with the calloboration of Dr. Nathmal Tantiya M. A., D. Litt., whose scholarship in the field of Jainalogy, Particularly Philosophy, religion and logic, is consummate and absolutely dependable.

Dr. Satkari Mookerjee, M. A., Ph.,

Asutosh Professor and Head of the
Department of Sanskrit.
CALCUTTA UNIVERSITY.

*प्रस्तावना

जैन श्वेताम्बर तेरापन्थके वर्तमान आचार्य श्री १००८ श्रीतुलसीरामजी महाराजकी जैन-दर्शन-विषयक इस अनूठी कृति पर मुझे प्रस्तावना लिखनेका सुअवसर प्राप्त हुआ—इसे मैं अपने लिए सौभाग्य, शुभोदय एवं प्रसादपूर्ण समझता हूँ। आचार्यश्रीके शास्त्रीय पाण्डित्यके विषयमें मैं कुछ कहूँ, यह मेरे लिए अक्षम्य धृष्टता होगी अतएव मैं इस दुःसाध्य उत्तरदायित्वको लेनेमें असमर्थ हूँ। परमात्माके अनुग्रहसे मुझे जीवनमें दो बार इस महापुरुषके दर्शनोंका अवसर मिला, जिसके लिए मुझे गौरव है। जब दिल्लीमें जहां कि आचार्यश्री जैन धर्मके रहस्यपूर्ण सिद्धान्तोंका उपदेश करनेमें निरत थे, मैंने दूसरी बार उनके दर्शन किये, तब मैंने आचार्यश्रीके शिष्य, प्रौढ़ विद्वान् मुनि श्रीनथमलजीके साथ जैन-सिद्धान्त-दीपिकाका अध्ययन किया। यह देखकर मेरे आश्चर्यका ठिकाना नहीं रहा कि इस ग्रन्थमें समग्र जैन-सिद्धांत—अध्यात्मवाद, विश्वविज्ञान, धर्म, आचारविज्ञान आदि इतने संक्षिप्त नपे-तुले शब्दोंमें, तिस पर भी जिस स्पष्टताके साथ वर्णित किये गये हैं, वैसा ग्रन्थ इससे पूर्व किसी अन्य लेखकके द्वारा नहीं लिखा गया। भारतके विश्वविद्यालयोंमें ज्यों ज्यों भारतीय दर्शन और धर्मसम्बन्धी विचारोंके प्रति अभिरुचि बढ़ रही है, त्यों त्यों दर्शन-शास्त्रके विद्यार्थी हमारे प्राचीन विचारोंको प्रकाशमें लानेवाली नई पुस्तकोंके प्रकाशनकी उत्सुकताके साथ प्रतीक्षा कर-

---

* मूल अंग्रेजी प्रस्तावनाका हिन्दी अनुवाद।

रहे हैं। आज बौद्धधर्म जो भारतवर्षमें इस समय लुप्तप्राय है, के प्रति जो अभिरुचि उद्‌बोधित हो रही है, उसका हेतु यह जागृति-वेला ही है। परन्तु जैन धर्म जो सौभाग्यसे भारतका एक जीवित धर्म है, के प्रति जो झुकाव होना चाहिए, नहीं प्रतीत होता।

यह सौभाग्यकी बात है कि जैन समाजने आगमों तथा युक्तिपूर्ण उच्चकोटिके अन्यान्य ग्रन्थोंमें निहित प्राचीन विचार-निधिके प्रचारकी आवश्यकता और उपयोगिता अनुभवकी है। फलतः बहुतसे ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं। प्राचीन आगम पुरानी अर्धमागधी भाषामें जो इस समय सर्वथा अप्रचलित है, लिखे हुए हैं। विशेषज्ञ इन्हें समझ सकें, इसके लिए संस्कृत-टीकाएँ और अनुवाद उपलब्ध हैं। परन्तु उनका शाब्दिक गठन ऐसा है और उनमें वर्णित दार्शनिक विचार ऐतिहासिक तथा पौराणिक तथ्योंसे इस प्रकार गुम्फित हैं कि विश्वविद्यालयका आधुनिक विद्यार्थी उनसे ठीक अर्थ निकालनेमें कठिनाई अनुभव करता है। भूतकालमें जैन-दार्शनिकोंने इस कठिनाईका अनुभव किया और उन्होंने, विशुद्ध दर्शनके विद्यार्थी लाभ उठा सकें एतदर्थ उच्चकोटि के पाठ्य-ग्रन्थोंका प्रणयन किया। परन्तु इन लेखकोंकी रचना-पद्धति व शैली उस युगकी आवश्यकताओंके अनुकूल थी, जिसमें उन्होंने लिखा। वे (ग्रन्थ) उन्हीं विद्यार्थियोंके लिए थे, जो अपना अविभाजित और अटल—सम्पूर्ण ध्यान इस विषय (दर्शन) की ओर लगा सकते थे। यदि स्पष्ट कहा जाय तो कहना होगा—आजके विद्वान् इन्हें अत्यधिक कठिन, विस्तृत और भारी अनुभव करते हैं। अतः अब यह आवश्यक है कि हमारे आधुनिक विश्वविद्यालयके विद्यार्थियोंको जैन विचारोंका यथार्थ ज्ञान हो, जिसके बिना भारतीय विचारोंका ज्ञान अपूर्ण, अपर्याप्त और सन्दिग्ध रहेगा।

सौभाग्यसे यह भ्रान्त विश्वास कि जैनधर्म बौद्धधर्मका ही अंग है, दूर हो गया है—एतदर्थ हम भारतीय और पाश्चात्य विद्वानोंकी उन उन एतद्विषयक

भूतकालीन कृतियोंके आभारी हैं। परन्तु यह मानना होगा कि बौद्धधर्म और ब्राह्मण-संस्कृतिके कुछ एक सुप्रसिद्ध विद्वान् भी कभी कभी जैन दर्शन और जैन धर्मकी मौलिकताके विषयमें शोचनीय अज्ञता और अव्यवस्थित-विचारपूर्ण अनर्गल बातें कह डालते हैं। वे विद्यार्थी भी जो अपने विश्व-विद्यालयके पाठ्यक्रमके एक भागके रूपमें भारतीय दर्शनके मूल ग्रन्थोंका अध्ययन करते हैं, जैन दर्शनके मौलिक ग्रन्थोंके समझनेमें जो साहस और उत्साह अपेक्षित है, उससे रहित पाये जाते हैं। इसका कारण है—विश्वस्त और सर्वांगपूर्ण पाठ्य-ग्रन्थोंका अभाव।

जब मैंने आचार्यश्रीके अनुग्रहसे मुनि श्रीनथमलजीके साथ जैन-सिद्धान्त-दीपिकाकी. पाण्डुलिपिका अध्ययन किया तो यह अनुभव कर सहज ही में मैं हर्ष-विभोर हो उठा कि यह पुस्तक उक्त कष्टप्रद अभावको पूरा करेगी। मैंने अनुभव किया कि इस कृतिमें मेरी बहुत-सी शंकाओं और अस्पष्टताओं का स्वतः अति स्पष्टताके साथ समाधान हो गया है। यदि पद-पद पर गुरुका पथ-दर्शन न मिले तो एक आधुनिक मस्तिष्कके लिए जैन दर्शनके अन्य ग्रंथों के वर्षों तकके अध्ययनके बावजूद भी कतिपय मौलिक रहस्योंको समझना दुःशक्य है। परन्तु एक प्रारम्भिक पाठ्य-ग्रन्थके रूपमें इस पुस्तक (दीपिका) के अध्ययनसे मौलिक रहस्योंके विषयमें एक विद्यार्थी स्पष्ट और पर्याप्त ज्ञान पा सकेगा। मैंने विनम्र निवेदन किया कि शीघ्रातिशीघ्र इस पुस्तकका प्रकाशन होना चाहिए ताकि यह भारतीय विश्व-विद्यालयोंमें पाठ्य-पुस्तक बनाई जा सके। मैं एतत्सम्बन्ध अधिकारियोंको विश्वासके साथ कह सकता हूं कि इस एक पुस्तकके अध्ययनसे ही दर्शनका विद्यार्थी जैन दर्शनका मौलिक ज्ञान अत्यधिक सरलताके साथ प्राप्त कर सकेगा और वह ज्ञान पूर्णतया विश्वस्त एवं सही होगा।

प्रथम और द्वितीय प्रकाशमें जैन दर्शनके जड़, चेतन इन दोनों विभागोंका

तत्सम्बन्धी अन्यान्य तथ्योंके साथ परिपूर्ण वर्णन है। तृतीय प्रकाशमें इन्हीं का समुचित विस्तार है। चतुर्थ प्रकाशमें कर्मोंके रहस्यका और उनका जीवोंके साथ सम्बन्ध व जीवों पर उनके प्रभावका वर्णन किया गया है। जैन दर्शनके कर्मवादको समझना अत्यधिक कठिन है क्योंकि कर्मके मौलिक स्वरूप और जीवों पर इसके प्रभावके सम्बन्धमें भारतके अन्य दर्शनोंके साथ इसकी समानता नहीं के बराबर है और इसकी (जैन-कर्मवादकी) अपनी निजी विशेषता है। मैं इस पुस्तकका अत्यधिक ऋणी हूँ, जिसके पढ़नेसे मेरी समझ परिमार्जित हुई और मेरी उलझन दूर हुई, जिसे मेरा अबतकका साहाय्यरहित अध्ययन दूर नहीं कर सका। पंचम प्रकाश अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। मेरी समझमें मुक्ति पर जो कर्म-पुद्गलोंके बन्धनसे छुटकारा पानेमें निहित है, इसमें जो प्रचुर प्रकाश डाला गया है, वह अनुपमेय है। इसमें प्रासंगिक रूपसे गुण-स्थानों—आत्म-विकासके क्रमिक स्तरोंका भी विवेचन है, जो पूर्ण रूपसे अष्टम प्रकाशमें वर्णित हैं। जैन-आचार-शास्त्रका तो इसमें अत्यल्प स्थानमें ही पूर्ण उल्लेख है। षष्ठ और सप्तम-प्रकाशमें महाव्रतोंकी विवेचना है। ये (दोनों प्रकाश) धर्म और आचारसम्बन्धी सत्-असत् कार्यों, जिनका आधुनिक समाज-सुधारकों तथा विश्व-प्रेम-प्रवृत्त व्यक्तियोंके लिए भारी महत्त्व है, के स्पष्टीकरणकी दृष्टिसे अति विलक्षण हैं। अष्टम प्रकाशमें गुणस्थान, जिनको समझना एक चिन्तन-परायण और अध्यवसायी विद्यार्थीके लिए भी दुरूह है, वर्णित हैं। इस विषयके परिपूर्ण ज्ञानके लिए जैन कर्मवादके वृहत्काय मूल-ग्रन्थोंको पढ़ना अपेक्षित होता है। परन्तु यह विषय अत्यधिक जटिल है और इन ग्रन्थोंमें इसका वर्णन इतना विस्तीर्ण, लम्बा और शाखा-प्रशाखामय है कि विद्यार्थीके लिए यह बहुत संभव है कि वह वृक्षोंमें उलझ वनको भूल जाय—शाखा-प्रशाखाओंमें पड़ मूलसे दूर चला जाय। जैन दर्शनके एक निष्पक्ष विद्यार्थीके नाते मैं यह मानता हूँ कि इस जटिल विषय

पर थोड़ेसे सूत्रों और संक्षिप्त वृत्तिसे जैसा कि दीपिकामें है, इतने स्पष्ट और सरलतासे समझमें आने योग्य विवेचनकी मुझे कल्पना नहीं थी। नवम प्रकाशमें प्रमाण, नय और निक्षेपोंका, जो जैन दार्शनिक परंपराके विशिष्ट अंग हैं, विवेचन है। स्पष्ट और विशद विचारोंका प्रश्न अब योरपके लोगों का भी ध्यान आकर्षित करने लगा है और इस बात पर जोर दिया जा रहा है कि इस विषयमें भाषाका कितना महत्त्वपूर्ण स्थान है। विभिन्न दृष्टिकोणों, मानसिक परिणामों और स्थितियों, जो सामाजिक वातावरण और जाति-परम्परा-उद्भूत भाव-रंगोंसे अनुरञ्जित होती हैं, का तर्कपूर्ण विश्लेषण एक व्यापक रुचिका प्रश्न है। यह महान् हर्ष और सन्तोषका विषय है कि इसमें (दीपिकामें) इस प्रश्नका परिपूर्णताके साथ समाधान किया गया है, जो जैन दर्शनकी अपनी विशेषता है। न्यायतः यह दावा किया जा सकता है कि यह जैन नैयायिकोंकी सम्पूर्णतः एक निजी देन है। यह खेदका विषय है कि अन्य किसी दर्शनमें इस प्रकारके सूक्ष्म तार्किक विषयोंका परिपूर्ण अनुशीलन नहीं किया गया।

हिन्दी अनुवादके विषयमें एक शब्द—यह भावानुवाद है और उन सिद्धांतों पर जिन्हें समझना एक साधना-शून्य विद्यार्थीके लि दुष्कर है, प्रकाश डालता है। अनुवादकी शैली ऐसी है कि नगण्य हिन्दी जाननेवाला भी संस्कृत-विद्वान् इसे समझ सकता है। यह आवश्यक है कि इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थका अंग्रेजीमें अनुवाद और व्याख्या हो ताकि यह योरप और अमेरिकामें व्यापक प्रसार पा सके। डॉ० नथमल टांटिया एम० ए० डी० लिट्—जो जैन-दर्शन, धर्म व न्यायके परिपूर्ण व प्रामाणिक विद्वान् हैं—के सहयोगसे मुझे इस साहस-साध्य कार्यमें अच्छी सफलता मिली है।

डॉ० सातकौड़ी मुकर्जी, एम.ए.पी-एच-डी
आशुतोष प्रोफेसर
तथा अध्यक्ष—संस्कृत-विभाग
कलकत्ता विश्वविद्यालय

भूमिका (संस्कृत)

प्रस्तुतग्रन्थरत्नस्याभिधानमस्ति श्रीजैनसिद्धान्तदीपिका। विलसति कृतिरियं परमार्हतमतप्रभावकदार्शनिकमूर्धन्यतार्किकशिरोरत्नसिद्धान्तरहस्यवेदिश्रीमत्तुलसीरामाचार्यवराणाम्। श्रीमदाचार्यवर्याणां प्रकाण्डपाण्डित्यस्य परिचयं दातुं नाहं स्वल्पचेताः कथमप्यधीशे। तस्य परिचयं तु दास्यति स्वयमेव शास्त्रशरीरपरामर्शोऽपि सुतरामध्ययनरसिकेभ्यः।

किञ्च न च स्वतन्त्र विचाराभिव्यञ्जनमिव सर्ववेदिनां विचारप्रतिनिधित्वं सुकरम्। तत्राधिवसति सुमहदुत्तरदायित्वम्।

ग्रन्थनिर्माणप्रयोजनं खलु जैनसिद्धान्तनिरूपिततत्त्वप्रकाशेन नानाविश्ववर्तिरहस्योद्‌घाटनपुरस्सरमनेकेषामिन्द्रियातीतविषयाणां निर्णयीकरणं शृंखलाबद्धरूपेण द्रव्यतत्त्वाचारविधेर्व्यवस्थापनञ्च। किं खलु साम्प्रतं वैज्ञानिकोन्नतिचमत्कृते वैज्ञानिकयुगेऽस्योपयोगित्वम्? किञ्चानेन जीवनस्य सम्बन्धो येन जनाश्चक्षुरगोचरपदार्थप्रपञ्चजटिलेऽस्मिन् गहनातिगहने शास्त्रगहने प्रवेष्टुं पादमप्युच्चालयेयुः?

जडप्रधानस्याधुनिकयुगस्य एतादृशा विचारप्रवाहाः स्फुटमेकार्णवीभूता विलोक्यन्ते। परञ्च विचारपेशलया मनीषया निर्निमेषं नयनपुटमनुसन्धाय साक्षराः क्षणं निरीक्षेरंस्तदानीं किमेतादृशान् फल्गुप्रायान् प्रश्नान् सरसरसनाप्राङ्गणे प्रीणयेयुः? नहि, कदापि नहि।

हन्त, जडपदार्थानामेकाधिकारेऽमुष्मिन् युगे समुज्जीवेयुरेतादृशा अनुयु-

वतयस्तत्रापि नहि वैचित्री । तथापि सूक्ष्मदृशां परममिदमस्ति कर्तव्यं. यच्च तेऽतीन्द्रियानपि विषयान् बुद्धिविषयीकुर्युः । यद्यपि विज्ञानबलेन निर्मितैर्यन्त्रादिभिः शरीरस्यान्तर्गतान् गुणदोषान् परीक्षन्ते अत्यद्भुतैः प्रयोगैः शरीरस्य चिकित्सां विदधते । मृत्युसमये जायमाना दोषा निर्णीयन्ते तथापि किमेतेषां प्रस्तुतशास्त्रकलेवरान्तर्वर्तिनां प्रश्नानां समुचितो निर्णयः क्वापि साम्प्रतिकविज्ञानशास्त्रे समुपलभ्यते । यच्चकिमात्मनः स्वरूपम्, कश्चानुभवति, कस्मिन् समये चैतन्यशक्तियुक्त आत्मा गर्भे आयाति, कुत आयाति, मृत्युसमये शरीरं विहाय क्व व्रजति, शरीरं विहाय कथं पुनः शरीरी भवति, एकस्य वपुषः परित्यागे द्वितीयस्य च प्राप्तेरन्तराले कियान् समयः प्रसजति, कथमात्मा शरीरं निर्माति कथं च चेतनाशक्तिसमन्वित आत्मा जडैः शरीरादिभिः सम्बध्नाति, कथमनुकूलापि स्थितिर्विपर्येति, कथञ्चविपरीतापि भवत्यनुकूला, कथञ्च केचन सुखैकरसाः, कथञ्च केचन संक्लेशशताकुला इत्यादि ।

वस्तुवृत्त्या न विज्ञानमपि दर्शनपरिधेः पृथग्भूतमपितु तदन्तर्गतमेव । परन्तु समयस्य दुष्प्रभावादद्य विज्ञानस्य लक्ष्यं बहिर्मुखमेवाभवद् येन तदस्ति चेतनपरीक्षणोदासीनभूमिः । केवलं जडपदार्थपरीक्षणे तदुन्नतायेव च चकास्ति जागरूकमित्येवास्य काणत्वम् ।

दार्शनिकानां पुनर्लक्ष्यं सर्वेषामपि जडचेतनानां भावानां स्वरूपनिश्चितीकरणं मोक्षप्राप्तिश्च । दर्शनस्यायमेव सम्बन्धो जीवनेन सह सुतरां समुन्नेयः । यदिदं जीवनरहस्यमाविर्भावयति—जडचेतनयोः सम्बन्धं दर्शयति—अतीन्द्रियमप्यात्मानं चैतन्यलक्षणेन जडपदार्थात्पृथक्करोति, व्यवस्थावैषम्यं, नरपश्वादिरूपं, स्वास्थ्यवैषम्यं, ज्ञानवैषम्यमायुर्वैषम्यमैश्वर्यवैषम्यञ्चेति सर्वेषामपि वैषम्यानामुपनिपद्भूतं कारणं प्रकटीकरोतिजडपदार्थानामप्यद्भुतकार्य्यकर्तृत्वं प्रादुष्कुरुते । जडेन सहात्मनो विसम्बन्धस्य प्रक्रियामुपदिशतीत्यादि । न खलु

दर्शनाध्ययनमन्तरा उक्ता उक्तसमाना वा अपरेऽपि ग्रन्थय: सरला भवन्ति। दर्शनमेवैकमेतादृशं वस्तु विद्यते येनादृष्टा अपि पदार्थाः सम्यक् परिच्छिद्यन्ते। दर्शनं खलु तदेव येनादृष्टं सत्यं दृश्यते साक्षात्क्रियते वा।

यावन्नैषोऽपि निर्णयः स्यादहं कोऽस्मि—कुत आगतोऽस्मि क्व व्रजिष्यामि तावत् कथं स पुरुषो निर्णयेत् स्वजीवनस्योचितं पन्थानम्। कथञ्चायतिहिताय यतेत। कियत् प्रलम्बं भविष्यत्? किमु वर्तमानजीवनमात्रमेव? ततोऽपि पुरा पुनर्जन्मरूपं वा? यदि प्राचीन एव पक्षः समीचीनस्तदानीं न नामात्मविकासप्रश्नोऽपि महीयान्। यदि पुनरुदीचीनः पीनस्तदा पौद्गलिकसुखपिपासां व्युदास्य यथावकाशमात्मशुद्ध्यर्थं प्रयत्नकरणमपि स्यान्नितान्तमावश्यकम्। न केवलं पर्याप्नोति भौतिकसुखसमृद्धिरेवेति। एतदनुसारेणैव सामाजिकी राजनैतिकी व्यवस्था प्रवर्तेत। अतएव दर्शनाध्ययनमधिकरोति निःशेषानपि दृक्कोणान्।

न च सिद्धान्तस्य सूक्ष्मातिसूक्ष्मं रहस्यमविजिगमिषवोऽपि सहसैव तत्राविदिताश्रयसरणी दर्शनमहामन्दिरे प्रवेष्टुं प्रभविष्णवः। स्यात्तेषामपेक्षणीयः पथप्रकाशी प्रदीप इव सज्ज्ञानज्योतिर्ज्वलितः कश्चिद् ग्रन्थः। सन्त्यनेकेऽपि तादृशा ग्रन्थाः परन्तु केचनातिकठिनाः केचिद् विशालकलेवराः केचिद् द्रव्यनिर्णायकाः केचन तत्त्वविवेचनपराः केचिच्च तत्राचाररहस्योद्बोधकाः। न खल्वत एव सौकर्यं संपद्यतेऽध्ययनरसिकानाम्। नाहं केवलं गुरुभक्त्यैकरसिकतयैव, अपितु यथार्थमुल्लिखामि "श्रीजैनसिद्धान्त दीपिका" सिद्धान्ततत्त्वे प्रविविक्षूणां तुलनातिरेको निधिरिति।

तनुकायतनेऽप्यमुष्मिन् शास्त्रे समुज्जीवन्ति प्रायोऽप्युपयोगिनो विषयाः। नवप्रकाशपरिच्छिन्नोऽयं ग्रन्थः। तत्र क्वचिद् द्रव्यविवेकः, क्वचित्तत्त्वमीमांसा, क्वचित्पुनराचाररहस्याविर्भावनम्। यद्यपि आचारनिरूपणप्रवणानि कतिचित्प्रकरणानि तार्किकपद्धत्या संकलितानि पुराप्युपलभ्यन्ते, तथापि प्रस्तुत-

ग्रन्थे सिद्धान्तविदितयोर्दयादानयोरुपपत्तिपूर्वकं यथावस्थितस्वरूपाभिमण्डन-मस्तीति नवीनोऽयं विकासो दर्शनशास्त्रेषु। तत्त्वपरिकररूपेण प्राप्यते सुख-दुःखादीनामपिसम्यक् परिच्छित्तिः, नासाद्यतेऽद्यावधि केषुचिदपि शास्त्रेष्वीदृक् स्पष्टतमो निवेशः।

भाषासारल्यं पाठसांक्षेप्यञ्चास्य सर्वतः प्रधानं लक्ष्यम्। तत एवेति निश्चितिपूर्वकमभिधातुं शक्यते—अयं हि विदुषां वैदग्ध्यविषयीभवन्नपि शैक्षाणामपि परमोपयोगीति तत्त्वम्।

—मुनिः नथमलः

भूमिका (हिन्दी)

जो ग्रन्थ आपके हाथोंमें है, इसका नाम है 'जैनसिद्धान्त दीपिका'। यह दार्शनिकमूर्धन्य आचार्य श्री तुलसीकी कृति है। आचार्यवरके प्रकाण्ड पाण्डित्य का परिचय करानेमें मैं असमर्थ हूं, यह माननेमें मुझे तनिक भी संकोच नहीं होता। मैं उसका परिचय देनेकी चेष्टा भी क्यों करूं। प्रस्तुत पुस्तकका मन्थन करके आप अपने आप उसे पालेंगे।

यह सब जानते हैं कि अपने स्वतन्त्र विचारोंकी अभिव्यञ्जना जितनी सहज होती है, उतना सहज दूसरेके विचारोंका प्रतिनिधित्व करना नहीं होता; क्योंकि उसमें बहुत बड़ा उत्तरदायित्व होता है। आचार्यवरने वीतरागवाणी का कौशलके साथ प्रतिनिधित्व किया है, यह हम शास्त्र-अध्ययनसे जान सकेंगे।

जैनसूत्रोंमें निरूपित किए हुए तत्त्वोंके द्वारा विश्वस्थितिका रहस्य समझाना, अनेक अतीन्द्रिय विषयोंका निर्णय करना और शृंखलाबद्धरूपसे द्रव्य, तत्त्व एवं आचारकी व्यवस्था करना, ये इस ग्रन्थकी रचनाके प्रयोजन हैं।

यह युग वैज्ञानिक विकासके चमत्कारोंका युग है, इसमें प्रस्तुत ग्रन्थकी क्या उपयोगिता होगी, यह एक प्रश्न है। जीवनसे इसका क्या सम्बन्ध है, जोकि जीवन-निर्वाहकी चिन्ता करनेवाले व्यक्ति इस अटवीमें आवें।

भौतिकप्रधान युगके ये शाश्वत विचार हैं। किन्तु कुछ ध्यानपूर्वक देखा जाय, मनन किया जाय तो इन प्रश्नोंकी व्यर्थता अपने आप सामने आ जाती

है। हमें आश्चर्यके साथ यह तथ्य स्वीकार करना पड़ता है कि जड़वादी युगमें ऐसे प्रश्न उठें—इसमें कोई विशेष बात नहीं। परन्तु जो सूक्ष्मदृष्टिवाले हैं, उनका यह कर्त्तव्य है कि वे अतीन्द्रिय पदार्थोंकी जानकारी प्राप्त करें। यद्यपि विज्ञानके द्वारा बनाये गये यन्त्रोंसे शरीरके गुणदोषोंकी परीक्षा की जाती है, आश्चर्यजनक उपायोंसे शारीरिक चिकित्सा होती है, मृत्युके समय होनेवाले दोषोंका निर्णय भांति-भांति किया जाता है, फिर भी क्या प्रस्तुत ग्रन्थके अन्तर्गत प्रश्नोंका समुचित समाधान वर्तमान विज्ञान-शास्त्रसे हो सकता है?

आत्माका स्वरूप क्या है? अनुभव किसे होता है? चैतन्य शक्तियुक्त आत्मा गर्भमें कब आती है? कहांसे आती है? मृत्युके समय शरीर छोड़कर कहां जाती है? एक शरीरको छोड़कर पुनः दूसरा शरीर क्यों और कैसे धारण करती है? एक शरीर छोड़कर दूसरा शरीर पाने तक कितना काल लगता है? आत्मा शरीरका निर्माण कैसे करती है? चैतन्य शक्तिवाली आत्माका जड़ शरीरके साथ कैसे सम्बन्ध हो सकता है? अनुकूल स्थिति प्रतिकूल और प्रतिकूल स्थिति अनुकूल बनती है, इसका क्या हेतु है? कई व्यक्ति सुखी हैं, कई दुःखी हैं, यह क्यों? इत्यादि अनेकों जीवनसे सम्बन्ध रखनेवाले प्रश्न हैं, जिनका विज्ञानके द्वारा हमें कोई सन्तोषप्रद उत्तर नहीं मिलता। इसलिए कोई भी विचारक व्यक्ति यह माननेको तैयार नहीं हो सकता कि वैज्ञानिक युगमें दार्शनिक ग्रन्थों एवं उनकी पदार्थ-विवेचना की उपयोगिता नहीं है। जीवनकी बाहरी कठिनाइयां मिटानेमें विज्ञानका उपयोग हो सकता है, किन्तु जीवनकी आन्तरिक समस्याओंको सुलझानेके लिए दर्शन ही एकमात्र उपाय है।

वस्तुवृत्त्या विज्ञान भी दर्शनका एक अंग है किन्तु समयके प्रभावसे विज्ञानका लक्ष्य बहिर्मुख हो गया, वह आत्मअन्वेषणकी ओरसे उदासीन है।

केवल जड़ पदार्थोंकी गवेषणा और उनकी उन्नतिमें लगा हुआ है। दार्शनिकोंका लक्ष्य है—जड़ और चेतन दोनोंका स्वरूप निश्चय करना और सत्य-ज्ञानसे जाने हुए सदाचारमें प्रवृत्त होकर मोक्ष पाना। दर्शनके द्वारा जीवन-रहस्योंका प्रकाशन होता है, जड़ और चेतनके सम्बन्धका ज्ञान होता है, जड़ और चेतनका पार्थक्य करनेवाले हेतुका पता चलता है।

कोई प्राणी मनुष्य है, कोई पशु-पक्षी, यह व्यवस्था-वैषम्य है। कोई सुखी है, कोई दुःखी, यह स्वास्थ्य-वैषम्य है। एक विद्वान् है, दूसरा निरक्षर भट्टारक, यह ज्ञान-वैषम्य है। एक किशोर ही नहीं हो पाता—पहले ही चल बसता है, दूसरा अस्सी वर्षका बुड्ढा हो जाता है, यह आयु-वैषम्य है। एक लाखों-करोड़ों व्यक्तियों पर शासन करता है, दूसरा जन-जनका मुंहताज है, एक धनी है, दूसरा गरीब है, यह ऐश्वर्य-वैषम्य है। इन सब विषमताओंके कारणभूत तथ्यका दर्शनसे पता चलता है। जड़ पदार्थकी अद्भुत कार्य-कर्तृत्व-शक्तिका बोध होता है और अन्तिम लक्ष्य—जड़ पदार्थसे आत्माका विसम्बन्ध होनेकी प्रक्रिया, मोक्ष-प्राप्तिके साधनका भान होता है। उक्त समस्यायें और ऐसी ही अन्य गुत्थियां भी दर्शनका अध्ययन किये बिना सुलझ नहीं सकतीं। दर्शन ही एक ऐसा साधन है, जिसके द्वारा अदृश्य पदार्थोंका यथार्थ परिच्छेद किया जाता है। दर्शनका अर्थ भी यही है कि जिसके द्वारा अदृष्ट सत्यका दर्शन हो—साक्षात्कार हो।

जबतक यह निर्णय नहीं होता है कि "मैं कौन हूं, कहांसे आया हूं और कहां जाऊंगा", तबतक कोई मनुष्य कैसे अपना जीवन-पथ निश्चित करे और कैसे भविष्यका प्रबन्ध करे? भविष्य कितना बड़ा है? वर्तमान जीवनसे परे आगे कुछ भी नहीं है? क्या पुनर्जन्म होता है? यदि जीवन वर्तमान-जीवनकी परिधिसे आगे नहीं चलता, तब तो आत्म विकासका प्रश्न कोई महत्त्व नहीं रखता और यदि पुनर्जन्म स्वीकार किया जाता है तो पौद्गलिक सुखकी प्यास

को शान्त कर यथावकाश आत्म-शुद्धिके लिए यत्न करना भी नितान्त आवश्यक हो जाता है।

आस्तिकके लिए केवल भौतिक सुख सुविधाओंको पा लेना ही पर्याप्त नहीं होता। उसका सामाजिक और राजनैतिक ढांचा भी उसी आत्म-अमरत्वके दृष्टिकोणसे होता है। तात्पर्य यह कि पुनर्जन्ममें विश्वास करनेवाला ऐहिक जीवनके लिए अनर्थ-हिंसा, विलासिता आदि दुष्प्रवृत्तियोंमें आसक्त नहीं होता। वह कमसे कम हिंसा और अल्पपरिग्रहसे अपना जीवन-निर्वाह कर लेता है। अध्यात्मवादकी भित्ति पर बनी हुई सामाजिक और राजनैतिक प्रणालीमें अर्थलोलुपता और पर-शोषण नहीं होता। प्रत्येक सद्व्यवस्थाके पीछे एक दर्शन होता है इसलिए दर्शनका अध्ययन करना प्रत्येक दृष्टिकोणसे आवश्यक होता है।

बहुत सारे व्यक्ति सिद्धान्तोंके सूक्ष्म रहस्योंका अवगाहन करना चाहते हैं फिर भी उपयुक्त साधनोंके अभावमें दर्शन जैसे जटिल विषयमें वे प्रवेश नहीं पा सकते। उन्हें एक ऐसे ग्रन्थकी आवश्यकता होती है, जो दीपककी तरह उनका पथ-प्रदर्शन करे। दार्शनिक ग्रन्थोंकी कोई कमी नहीं। अनेकों ग्रन्थ आकरकी भांति दिव्य मणियोंसे भरे-पड़े हैं। फिर भी दर्शनके अध्ययनकी कठिनाई समाप्त नहीं होती। कारण कि कई ग्रन्थ अति जटिल भाषामें लिखे गये हैं तो कई अति विशाल हैं। कइयोंमें द्रव्यकी व्याख्या की गई है तो कइयोंमें केवल तत्त्व-विवेचना है और कइयोंमें सिर्फ आचार-धर्मका निरूपण किया गया है। इससे जन-साधारणको बड़ी कठिनाई होती है। दर्शन-जिज्ञासा होते हुए भी निराश रहना पड़ता है। इस परिस्थितिमें "श्री जैनसिद्धान्त-दीपिका" एक अमूल्य निधिका काम करेगी—यह मेरी केवल श्रद्धापरक वाणी नहीं अपितु यथार्थ वाणी है।

इस ग्रन्थका कलेवर छोटा है, फिर भी इसमें प्रायः जैनवाङ्मयके द्रव्य,

तत्त्व और आचारके विषयोंका निरूपण है। ग्रन्थका कलेवर नौ परिच्छेदोंमें बंटा हुआ है। उनमें द्रव्य, तत्त्व और आचारको बड़े कौशलसे स्पर्श किया गया है। यद्यपि आचार पर प्रकाश डालनेवाले और तर्ककी कसौटी पर कसे हुए प्राचीन ग्रन्थ हमें उपलब्ध होते हैं, फिर भी सिद्धान्त-विश्रुत दया-दानकी युक्तिपूर्वक सूक्ष्म विवेचना जैसी प्रस्तुत ग्रन्थमें हुई है, वैसी अन्य किसी दार्शनिक ग्रन्थमें नहीं हुई। यदि हम तटस्थ वृत्तिसे देखें तो हमें इसे दर्शन-शास्त्र का विकास कहना होगा। तत्त्व-परिकर रूपमें सुख-दुःख आदिकी भी परिभाषाएं आचार्योंने लिखीं परन्तु इनका स्पष्ट निवेश अन्यत्र नहीं हुआ।

इसकी भाषा सरल है, पाठ भी थोड़ा है। ऐसा होना ही चाहिए, क्योंकि इसकी रचना जनसाधारणकी उपयोगिताको ध्यानमें रख कर हुई है। थोड़ेमें इतना ही कहना पर्याप्त होगा कि यह पण्डितोंके लिए जितनी मूल्यवान् है, नव विद्यार्थियोंके लिए उतनी ही उपयोगी है।

ज्येष्ठ कृष्णा ३ —मुनि नथमल

सं० २००२,

● प्रकाशकीय—

चिर कालसे समाज जिस महान् ग्रन्थकी प्रतीक्षा कर रहा था, उसको प्रकाशित करते हुए आज हम अपनेको अत्यन्त गौरवान्वित अनुभव कर रहे हैं। आदर्श-साहित्य-संघकी स्थापना, जिस पवित्र लक्ष्यको लेकर हुई; उसमें वह कहां तक प्रगतिशील हुआ, इसका निर्णय करना हमारा कार्य नहीं, परन्तु इस महत्त्वपूर्ण वृहद् ग्रन्थका प्रकाशन इस बातका संकेत है कि हम अपने लक्ष्यके प्रति सतत जागरूक हैं।

जैन-सिद्धान्त-दीपिका आचार्य श्री तुलसीकी भारतीय वाङ्मय और दर्शनको अमर देन है। इस ग्रन्थरत्नके द्वारा मात्र जैन दर्शनका आन्तरिक हृदय ही समक्ष नहीं आता वरन् भारतीय दर्शनमें जैन दर्शन कितना गहन, उदात्त एवं विकसित है, उसका चरम रूप भी प्रगट होता है। वर्तमान भौतिक युगमें मानव जीवनको श्रेयस्की ओर ले जानेकी प्रेरणा देना तथा दर्शन जैसे गहन विषय पर ग्रन्थकी रचना करना सचमुच जगत्के प्रवाहको दूसरी धारा की ओर प्रवाहित करना है। ग्रन्थके महत्त्व और उसकी रचना-पद्धति पर भारतके सुप्रसिद्ध दार्शनिक एवं विचारक आशुतोष प्रोफेसर डा० सातकोड़ी मुकर्जी एम० ए० पी-एच-डी अध्यक्ष—संस्कृत-विभाग कलकत्ता विश्वविद्यालय ने बहुत सुन्दरताके साथ प्रकाश डाला है। हम डाक्टर साहबको धन्यवाद दिये बिना नहीं रह सकते जिन्होंने अपनी विवेचनापूर्ण प्रस्तावना लिखकर आचार्य श्रीके प्रति श्रद्धाञ्जलि अर्पित की। पाठक उससे तथा आगत सम्मतियोंसे प्रस्तुत ग्रन्थके महत्त्वको जान सकेंगे।

हम आशा करते हैं कि यह ग्रन्थ जैन दर्शनके विद्यार्थियों, चिन्तकों तथा विचारकोंके लिए एक अमूल्य उपहार सिद्ध होगा।

—प्रकाशन मंत्री

जैन-सिद्धान्त-दीपिका 'आत्म-शिक्षण-माला' का पांचवां पुष्प है, जिसका उद्देश्य सरल और सुबोध भाषामें तत्त्व-ज्ञानके साथ जन-जनका चरित्र निर्माण करना है। जिसके सुश्रृङ्खलित प्रकाशनमें चूरू (राजस्थान) के अनन्य साहित्य-प्रेमी श्री हनूतमलजी सुरानाने अपने स्वर्गीय पिता श्री मन्नालालजीकी स्मृतिमें नैतिक सहयोगके साथ आर्थिक योग देकर अपनी सांस्कृतिक व साहित्यिक सुरुचिका परिचय दिया है, जो सबके लिए अनुकरणीय है। हम 'आदर्श-साहित्य-संघ'की ओरसे सादर आभार प्रकट करते हैं।

—प्रकाशन मन्त्री

आचार्य श्री तुलसी

जीवनके दो पहलू होते हैं—आचार और विचार। विचारसे जीवन-पथ का निश्चय होता है और आचारसे जीवन-शोधन होता है। आचार्यश्री तुलसीके ये दोनों अध्यात्मकी उच्चतम भूमिका पर अवस्थित हैं। आप बाल-जीवनसे ही विरक्तिमें रहे और ग्यारह वर्षकी अवस्थामें परम पूजनीय आचार्य श्री कालूगणीके शिष्य बने। आपने अपने विवेक, विनय और कार्यजा शक्तिके द्वारा अत्यल्प समयमें ही कालूगणीका ध्यान अपनी ओर खींच लिया। आप सोलह वर्षकी अवस्थामें अध्ययनके साथ-साथ साधुओंका अध्यापन-कार्य करने लगे। आपने अध्ययन-कालमें करीब बीस हजार श्लोक कंण्ठस्थ किये। बाईस वर्षकी अवस्थामें आपने तेरापन्थ संघका एकतन्त्रीय नेतृत्व सम्हाला और आप संघकी बहुमुखी उन्नति करनेमें संलग्न हो गये। आपने साधु-साध्वियोंकी शिक्षा और साहित्यमें क्रान्तिकारी परिवर्तन ला दिया।

यों तो तेरापन्थके प्रथम आचार्य भिक्षुस्वामीने आगम सिद्धान्तोंको केवल श्रद्धागम्य ही स्वीकार नहीं किया। उनकी युक्तिपूर्ण विवेचना शैलीने तर्ककी वैसी विशुद्ध भूमिका बना दी, जो एक अच्छेसे अच्छे तार्किककी कृति हो सकती है। वे नियमित प्रणालीके अनुसार दर्शनशास्त्री या तर्कशास्त्री नहीं थे। फिर भी अपनी सूक्ष्म-दृष्टि और लक्ष्य तक पहुचनेवाली प्रतिभाके कारण वे थे तर्क-शास्त्रकी निधिको बढ़ानेवाले महामनीषी। आपके उर्वर मस्तिष्कने इस व्याप्तिको तोड़ डाला कि संस्कृत या अमुक-अमुक विशिष्ट

भाषा अथवा अमुक-अमुक विशिष्ट ग्रन्थोंको पढ़े बिना कोई भी तार्किक या दार्शनिक नहीं बन सकता। आपने सीधी-सादी मारवाड़ीमें—बोलचालकी भाषामें सिर्फ आगमिक ग्रन्थोंके मन्थनस्वरूप जो गहरा तत्त्व-चिन्तन रक्खा, वह निःसन्देह दार्शनिकोंके लिए अमूल्य देन है। आचार्य भिक्षुका यह दृष्टि-कोण कभी नहीं रहा कि अन्य दार्शनिक ग्रन्थोंका अध्ययन, मनन व चिन्तन न किया जाय। फिर भी तेरापन्थकी बहिरंग समस्यायें या परिस्थितियां कुछ ऐसी रहीं कि जिनके कारण अन्य दर्शन-ग्रन्थोंका सतत प्रवाहके रूपमें परिशीलन सुलभ नहीं रहा।

हमारे चतुर्थ आचार्य श्री जयाचार्यने आचार्य भिक्षुके विचारोंके साथ अन्य दार्शनिक विचारोंके अध्ययनकी परम्परा प्रस्तुत की किन्तु कारणवश उसका प्रवाह रुक गया। समयकी गति-विधि और परिस्थितियोंकी अनु-कूलता देख, आचार्य श्री कालूगणीने पुनः उस ओर ध्यान दिया और उस निरुद्ध प्रवाहका द्वार खोलनेका कार्य अपने उत्तराधिकारी आचार्य तुलसीको सौंपा। उसमें आपकी कुशाग्रीयता निखर उठी। साधु-संघमें दार्शनिक विचारोंका अविरल स्रोत बह चला। तेरापन्थके इतिहासमें यह श्रेय आपको प्राप्त होगा।

आपने साहित्यिक क्षेत्रमें भी संघको अग्रसर करनेके लिए अथक परिश्रम किया है। साहित्य-सम्मेलन, कवि-सम्मेलन, समस्या-पूर्ति-सम्मेलन, निबन्ध प्रतियोगिता, संस्कृत-भाषण-प्रतियोगिता आदि २ उत्साहवर्धक प्रवृत्तियोंसे जो प्रेरणा मिली है, वह चिर अभिनन्दनीय है।

आपकी सर्वतोमुखी प्रतिभा और अनन्त हृल्लालसाने किसी विषय पर सन्तुष्टिका अनुभव नहीं किया, यही संघके अभ्युदयका श्रेयस् चिह्न आपके श्रेयस्‌का हेतु बना।

कालू-यशो-विलास आपकी लेखनीका एक महान् चमत्कार है। राज-

स्थानीमें इतना उत्कृष्ट और इतना बड़ा दूसरा महाकाव्य सम्भवतः आज तक नहीं लिखा गया है। आपकी अन्य रचनाएं, गीति-सन्दोह, शिक्षा प्रदीप आदि २ चयन राजस्थानी और हिन्दीके साहित्यकी मूल्यवान् निधि हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ आपकी आगमसार संग्रहात्मक कृति है। इसका संग्रह, प्रतिपादनशैली, उपयोगिता पाठकोंके सन्मुख है। अधिक कहनेकी कोई आवश्यकता नहीं।

आपकी दूसरी संस्कृतमें रचना है 'श्री भिक्षु-न्याय-कर्णिका। वह भी दीपिकाकी तरह लघु कलेवर है। दीपिकामें मुख्य प्रतिपाद्य विषय जैन आगम हैं और कर्णिकामें जैन-दर्शन। यद्यपि आचार्यवरने दोनों ग्रन्थ इस लिए बनाये हैं कि आगम और दर्शनमें विद्यार्थियोंका प्रवेश सुलभ हो, फिर भी वे दूसरोंके लिए भी कम उपयोगी नहीं हैं।

आपका शासन-काल संघका विकास युग है। प्रत्येक क्षेत्रमें उत्क्रान्ति हुई है। विद्या जीवनका मुख्य अंग है, इसलिए उसकी कुछ विस्तृत चर्चा करना असंगत नहीं होगा। आचार-पक्षकी इससे उपेक्षा होती है, सो बात नहीं। आचार भी वैसा बलवान् अङ्ग है जैसा कि विद्या। फिर भी 'पढमं नाणं तओ दया' पहले ज्ञान और फिर आचार—यह आगम-वाणी प्रकाश-स्तम्भके रूपमें हमारे सामने है। आचार-कुशलताके साथ-साथ नियमित विद्या-प्रसारके लिए आचार्यवरके आदेशानुसार तीन पाठ्यक्रम बने—'आध्यात्मिक शिक्षाक्रम, सिद्धान्त-शिक्षा और जैन-धर्म-शिक्षा'। जिनका दो वर्षोंसे साधुसंस्था और श्रावकवर्गमें प्रयोग हो रहा है और काफी सफलता मिली है।

आपके नेतृत्वमें हिन्दी और संस्कृतका जन-जीवनको ऊंचा उठानेवाला साहित्य बड़ी तत्परताके साथ रचा जा रहा है। आशा है आगामी थोड़े वर्षोंमें 'जैन वाङ्मय' हिन्दी साहित्यका विराट् वैभव होगा।

आपका शिक्षानुराग व्यापकतासे ओत-प्रोत है। उसमें स्त्री-पुरुषका कोई भेद-भाव नहीं है। आपने साध्वी-शिक्षाको बहुत शीघ्रतासे आगे बढ़ाया है। आपके विद्योन्मुख प्रवचनोंसे स्त्री समाजको ज्ञानवृद्धिकी सतत प्रेरणा मिली है।

आपकी प्रवृत्तियोंमें सर्वोदयकी—प्राणीमात्रके हितकी भावना रहती है। यही कारण है कि आप जन-जागरणके प्रतीक हैं। अणुव्रती-संघकी स्थापना वर्तमान युगमें अध्यात्मका एक महान् प्रयोग है। भौतिकवादके आवरणमें आच्छन्न संसार अध्यात्मवादको भूमिसात् किये चला जा रहा है। वैसी स्थितिमें उसकी लौ जलाना प्रौढ़ कर्तृत्व-शक्तिका ही कार्य हो सकता है।

आप धार्मिक सम्प्रदायके आचार्य हैं, फिर भी सम्प्रदायवादके पोषक नहीं। आपकी इस असम्प्रदायिक वृत्तिके द्वारा अनेकों मान्य विचारक या विद्वान् आपके प्रति मन्त्रमुग्ध बने हुए हैं।

आपकी केवल मण्डनात्मक नीतिने न मालूम कितने विशिष्ट व्यक्तियों को श्रद्धालु बनाया है।

सर्व-धर्म-सद्भावना और धार्मिक सहिष्णुताके लिए आप अन्तर्द्वन्द्वसे मुक्त हैं। नवीनता और प्राचीनताकी समस्याको आपने इस प्रकार सुलझाया है कि आपको नवीनवादी या पुराणवादी कुछ भी कहनेको जी नहीं चाहता। समस्या वहां उलझती है, जहां नवीनता और प्राचीनताका मोह होता है। आप इस स्थितिसे मुक्त हैं। आपके मन्तव्यानुसार हमारी श्रद्धाका विषय प्राचीनता या नवीनता नहीं होना चाहिए, होना चाहिए वस्तुकी उपादेयता। जात-पांतके भेदसे मुक्त, आडम्बरशून्य ऊंच-नीचकी भावनासे दूर विशुद्ध आध्यात्मिक धर्मके प्रसारके लिए आपने जो प्रयत्न किया है, वह सचमुच अध्यात्मप्रेमी व्यक्तियोंके लिए सन्तोषका विषय है। धार्मिकोंको आपके विचार कितने मूल्यवान् हैं, जो धर्म सम्प्रदायोंकी एकताके बारेमें प्रगट किये

गये हैं। आप एक महान् साधक, चिन्तक, साहित्यकार और उपदेष्टाके रूपमें हमारे सामने आये हैं।

कठोर श्रम, संघनिर्देशन, कौशल आदि २ आपकी अनेकों विशेषताएं हैं, जो वस्तुतः ही अनुकरणीय एवं विवेचनीय हैं। पर मैं नहीं चाहता कि लोग यथार्थको कुछ भी अर्थवादका रूप दें। इसलिए मैं आचार्य तुलसीके जीवन-परिचयको मानव-जीवनका एक विशाल पृष्ठ कह कर अपनी लेखनीको विराम दूंगा।

आषाढ़ शुक्ला ११, रविवार,
वि० संवत् २००७
बहादुरगढ़ (पूर्वी पंजाब) — मुनि नथमल

वस्तु-दर्शन

आस्तिक-दर्शनों की भित्ति-आत्मवाद

"अनेक[1] व्यक्ति यह नहीं जानते कि मैं कहांसे आया हूं ? मेरा पुनर्जन्म होगा या नहीं ? मैं कौन हूं ? यहांसे फिर कहां जाऊंगा ?"

इस जिज्ञासासे दर्शनका जन्म होता है। धर्म—दर्शनकी मूल-भित्ति आत्मा है। यदि आत्मा है तो वह है, नहीं तो नहीं। यहींसे आत्म-तत्त्व आस्तिकों का आत्मवाद बन जाता है। वादकी स्थापनाके लिए दर्शन और उसकी सचाईके लिए धर्मका विस्तार होता है।

"अज्ञानी[2] क्या करेगा जबकि उसे श्रेय और पापका ज्ञान भी नहीं होता इसलिए "पहले[3] सत्यको जानो और बादमें उसे जीवनमें उतारो।"

भारतीय दार्शनिक पाश्चात्य दार्शनिककी तरह केवल सत्यका ज्ञान ही नहीं चाहता, वह चाहता है मोक्ष। मैत्रेयी याज्ञवल्क्यसे कहती है—"जिससे[4]"

१—इह मेगेंसि नो सन्ना होइ, कम्हाओ दिसाओ वा आगओ अहमंसि ? अत्थि मे आया उववाइए वा नत्थि ? के वा अहमंसि ? के वा इओ चुओ इह पेच्चा भविस्सामि। आ० १—१

२—अन्नाणी किं काही, किंवा नाहीइ सेय पावगं। दशवै० ४—१०

३—पढमं नाणं तओ दया। दशवै० ४—१०

४—येनाहं नामृता स्यां किं तेन कुर्याम्।
यदेव भगवान् वेद तदेव मे ब्रूहि॥

में अमृत नहीं बनती, उसे लेकर क्या करूं, जो अमृतत्वका साधन हो वही मुझे बताओ।" कमलावती इक्षुकारको सावधान करती है—"हे नरदेव[1]! धर्मके सिवाय अन्य कोई भी वस्तु त्राण नहीं है।" मैत्रेयी अपने पतिसे मोक्षके साधन-भूत अध्यात्मज्ञानकी याचना करती है और कमलावती अपने पतिको धर्मका महत्त्व बताती है। इस प्रकार धर्मकी आत्मामें प्रविष्ट होकर वह आत्मवाद अध्यात्मवाद बन जाता है। यही स्वर उपनिषद्के ऋषियोंकी वाणीमेंसे निकला—"आत्मा[2] ही दर्शनीय, श्रवणीय, मननीय और ध्यान किए जाने योग्य है।" तत्व यही है कि दर्शनका प्रारम्भ आत्मासे होता है और अन्त मोक्षमें। सत्यका ज्ञान उसका शरीर है और सत्यका आचरण उसकी आत्मा।

सत्यकी परिभाषा

प्रश्न यह रहता है कि सत्य क्या है? जैन-आगम कहते हैं—"वही[3] सत्य है, जो जिन (आप्त और वीतराग) ने कहा है।" वैदिक सिद्धान्तमें भी यही लिखा है—"आत्मा[4] जैसे गूढ़ तत्वका क्षीणदोष—यति—वीतराग ही साक्षात्कार करते हैं।" उनकी वाणी अध्यात्मवादीके लिए प्रमाण है। क्योंकि वीतराग अन्यथाभाषी नहीं होते। जैसे कहा है—"असत्य[5] बोलने

१—एकोहु धम्मो नरदेवताणं, न विज्जए अन्नमिहेह किंचि। उत्त० अ० १४-४०

२—आत्मा वा अरे द्रष्टव्य: श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य:।
बृ० उ० २-४-५

३—तमेव सच्चं नीस्संकं जं जिणेहि पवेइयं।

४—सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा, सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम्। अन्तः शरीरे ज्योतिर्मयो हि शुभ्रो, यं पश्यन्ति यतयः क्षीणदोषाः॥
मुण्डको ३—५

५—रागाद्वा द्वेषाद्वा, मोहाद्वा वाक्यमुच्यते ह्यनृतम्।
यस्य तु नैते दोषास्तस्यानृतकारणं किं स्यात्॥

के मूल कारण तीन हैं—राग, द्वेष और मोह। जो व्यक्ति क्षीणदोष है—दोषत्रयोंसे मुक्त हो चुका, वह फिर कभी असत्य नहीं बोलता।"

'वीतराग अन्यथाभाषी नहीं होते' यह हमारे प्रतिपाद्यका दूसरा पहलू है। इससे पहले उन्हें पदार्थसमूहका यथार्थ ज्ञान होना आवश्यक है। यथार्थ ज्ञान उसीको होता है, जो निरावरण हो। निरावरण यानी यथार्थ द्रष्टा, वीतराग-वाक्य यानी यथार्थवक्तृत्व, ये दो प्रतिज्ञाएं हमारी सत्यमूलक धारणाकी समानान्तर रेखाएं हैं। इन्हींके आधार पर हमने आप्तके[1] उपदेश को आगम-सिद्धान्त माना है। फलितार्थ यह हुआ कि यथार्थज्ञाता एवं यथार्थवक्तासे हमें जो कुछ मिला, वही सत्य है।

दार्शनिक परंपराका इतिहास

स्वतन्त्र विचारकोंका खयाल है कि इस दार्शनिक परंपराके आधार पर ही भारतमें अन्धविश्वास जन्मा। प्रत्येक मनुष्यके पास बुद्धि है, तर्क है, अनुभव है फिर वह क्यों ऐसा स्वीकार करे कि यह अमुक व्यक्ति या अमुक शास्त्रकी वाणी है, इसलिए सत्य ही है। वह क्यों न अपनी ज्ञान-शक्तिका लाभ उठाए। महात्मा बुद्धने अपने शिष्योंसे कहा—किसी ग्रन्थको स्वतः प्रमाण न मानना, अन्यथा बुद्धि और अनुभवकी प्रामाणिकता जाती रहेगी। इस उलझनको पार करनेके लिए हमें दर्शन-विकासके इतिहास पर विहंगम-दृष्टि डालनी होगी। १—दर्शनकी उत्पत्ति, २—दार्शनिक ग्रन्थ-रचनाकाल ३—दर्शनकी योग्यता, इन तीनों विषयों पर कुछ विचार करना होगा।

पहले पहला विषय ही लें—

वैदिकोंका दर्शन-युग उपनिषद्-कालसे शुरू होता है। आधुनिक-अन्वेषकों के मतानुसार लगभग चार हजार वर्ष पूर्व उपनिषदोंका निर्माण होने लग

१—अभिधेयं वस्तु यथावस्थितं यो जानाति यथाज्ञानञ्चाभिधत्ते स आप्तः।
प्रमा० त० ४—४

गया था। लोकमान्य तिलकने मैत्र्युपनिषद्का रचनाकाल[1] ईसासे पूर्व १८८० से १६८० के बीच माना है। बौद्धोंका दार्शनिक युग ईसासे पूर्व ५ वीं शताब्दीमें शुरू होता है। जैनोंके उपलब्ध दर्शनका युग भी यही है, यदि हम भगवान् पार्श्वनाथकी परंपराको इससे न जोड़ें। यहां यह बता देना अनावश्यक न होगा कि हमने जिस दार्शनिक युगका उल्लेख किया है, उसका दर्शनकी उत्पत्तिसे सम्बन्ध है। वस्तुवृत्या वह निर्दिष्टकाल आगम-प्रणयनकाल है। किन्तु दर्शनकी उत्पत्ति आगमोंसे हुई है, इस पर थोड़ा आगे चल कर कुछ विशदरूप में बताया जायगा। इसलिए प्रस्तुत विषयमें उस युगको दार्शनिक युगकी संज्ञा दी गई है। दार्शनिक ग्रन्थोंकी रचना तथा पुष्ट प्रामाणिक परंपराओंके अनुसार तो वैदिक, जैन और बौद्ध प्रायः सभीका दर्शन-युग लगभग विक्रमकी पहली शताब्दी या उससे एक शती पूर्व प्रारम्भ होता है। उससे पहलेका युग आगम-युग ठहरता है। उसमें ऋषि उपदेश देते गये और वे उनके उपदेश 'आगम' बनते गये। अपने अपने प्रवर्तक ऋषिको सत्य-द्रष्टा कहकर उनके अनुयायियों द्वारा उनका समर्थन किया जाता रहा। ऋषि अपनी स्वतन्त्र वाणीमें बोलते—"मैं[1] यों कहता हूं।" दार्शनिक युगमें यह बदल गया। दार्शनिक बोलता है—'इसलिए यह यों है।' आगम-युग श्रद्धा-प्रधान था और दर्शनयुग परीक्षा-प्रधान। आगमयुग में परीक्षाकी और दर्शन युगमें श्रद्धाकी अत्यन्त उपेक्षा नहीं हुई। न हो भी सकती—इसी बातकी सूचनाके लिए ही यहां श्रद्धा और परीक्षाके आगे प्रधान शब्दका प्रयोग किया गया है। आगममें प्रमाणके लिए पर्याप्त स्थान सुरक्षित है—जहां हमें आज्ञारुचि[2] एवं संक्षेपरुचि[3] का दर्शन होता है, वहां

१—से वेमि—अथ ब्रवीमि आ० १-१-३

२—उत्त० २८-२०

३—उत्त० २८-२६

विस्ताररुचि[1] भी उपलब्ध होती है। इन रुचियोंके अध्ययनसे हम इस निष्कर्ष पर पहुंच सकते हैं कि दर्शन-युग या आगम-युग अमुक-अमुक समय नहीं किन्तु व्यक्तियोंकी योग्यता है। दार्शनिकयुग अर्थात् विस्तार-रुचिकी योग्यतावाला व्यक्ति, आगमयुग अर्थात् आज्ञारुचि या संक्षेप रुचिवाला व्यक्ति। प्रकारान्तरसे देखें तो दार्शनिक यानी विस्ताररुचि, आगमिक यानी आज्ञारुचि। दर्शनके हेतु बतलाते हुए वैदिक ग्रन्थकारोंने लिखा है—"श्रौत[2] वाक्य सुनना, युक्तिद्वारा उनका मनन करना, मननके बाद सतत-चिन्तन करना, ये सब दर्शनके हेतु हैं।" विस्ताररुचिकी व्याख्या में जैनसूत्र कहते हैं—'द्रव्यों[3] के सब भाव यानी विविध पहलू प्रत्यक्ष, परोक्ष आदि प्रमाण एवं नैगम आदि नय—समीक्षक दृष्टियोंसे जो जानता है, वह विस्ताररुचि है।" इसलिए यह व्याप्ति बन सकती है कि आगममें दर्शन है और दर्शनमें आगम। तात्पर्यको दृष्टिसे देखें तो अल्पबुद्धि व्यक्तिके लिए आज भी आगम-युग है और विशदबुद्धि व्यक्तिके लिए पहले भी दर्शन-युग था। किन्तु एकान्ततः यों मानलेना भी संगत नहीं होता। चाहे कितना ही अल्प-बुद्धि व्यक्ति हो, कुछ न कुछ तो उसमें परीक्षाका भाव होगा ही। दूसरी ओर विशदबुद्धिके लिए भी श्रद्धा आवश्यक होगी ही। इसीलिए आचार्योंने बताया है कि आगम और प्रमाण, दूसरे शब्दोंमें श्रद्धा और युक्ति इन दोनोंके समन्वयसे ही दृष्टिमें पूर्णता आती है अन्यथा सत्य-दर्शनकी दृष्टि अधूरी ही रहेगी।

१—उत्त० २८-२४

२—श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यः, मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः।
मत्वा च सततं ध्येय, एते दर्शनहेतवः॥

३—दव्वाणसव्वभावो, सव्वपमाणेहि जस्स उवलद्धो।
सव्वाहि नयविहीहि, वित्थाररुइत्ति नायव्वो॥ उत्त० २८—२४

विश्वमें दो प्रकारके पदार्थ हैं—"इन्द्रिय-विषय' और अतीन्द्रिय। ऐन्द्रियिक पदार्थोंको जाननेके लिए युक्ति और अतीन्द्रिय पदार्थोंको जाननेके लिए आगम, ये दोनों मिल हमारी सत्योन्मुख दृष्टिको पूर्ण बनाते हैं।" यहां हमें अतीन्द्रियको अहेतुगम्य पदार्थके अर्थमें लेना होगा अन्यथा विषयकी संगति नहीं होती क्योंकि युक्तिके द्वारा भी बहुतसारे अतीन्द्रिय पदार्थ जाने जाते हैं। सिर्फ अहेतुगम्य पदार्थ ही ऐसे हैं, जहां कि युक्ति कोई काम नहीं करती। हमारी दृष्टिके दो अंगोंका आधार भावोंकी द्विविधता है। ज्ञेयत्वकी अपेक्षा पदार्थ दो भागोंमें विभक्त होते हैं—हेतुगम्य[2] और अहेतुगम्य। जीवका अस्तित्व हेतुगम्य है। स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणोंसे उसकी सिद्धि होती है। रूपको देखकर रसका अनुमान, सघन बादलोंको देखकर वर्षाका अनुमान होता है, यह हेतुगम्य है। पृथ्वीकायिक जीव श्वास लेते हैं, यह अहेतुगम्य है—आगमगम्य है। अभव्य जीव मोक्ष नहीं जाते किन्तु क्यों नहीं जाते, इसका युक्तिके द्वारा कोई कारण नहीं बताया जा सकता। सामान्य युक्तिमें भी कहा जाता है—'स्वभावे तार्किका भग्नाः।' "स्वभाव[3] के सामने कोई प्रश्न नहीं होता—अग्नि जलती है, आकाश नहीं। यहां तर्कके लिए स्थान नहीं है।"

१—आगमश्चोपपत्तिश्च, सम्पूर्णं दृष्टिकारणम्।
अतीन्द्रियाणामर्थानां, सद्भावप्रतिपत्तये॥

२—इह द्विविधा भावाः—हेतुग्राह्या अहेतुग्राह्याश्च। तत्र हेतुग्राह्या जीवास्तित्वादयः, तत्साधकप्रमाणसद्भावात्। अहेतुग्राह्या अभव्यत्वादयः, अस्मदाद्यपेक्षया तत्साधकहेतूनामसंभवात्, प्रकृष्टज्ञानगोचरत्वात् तद्धेतूनामिति। प्र० वृ० प० १

३—न च स्वभावः पर्यनुयोगमश्नुते—न खलु किमिह दहनो दहति नाकाशमिति कोऽपि पर्यनुयोगमाचरति।

आगम और तर्कका जो पृथक् पृथक् क्षेत्र बतलाया है, उसको मानकर चले बिना हमें सत्यका दर्शन नहीं हो सकता। वैदिक साहित्यमें भी सम्पूर्ण[1]-दृष्टिके लिए उपदेश और तर्कपूर्ण मनन और निदिध्यासनकी आवश्यकता बतलाई है। जहां श्रद्धा या तर्कका अतिरंजन होता है, वहां ऐकान्तिकता आ जाती है। उससे अभिनिवेश, आग्रह या मिथ्यात्व पनपता है। इसीलिए आचार्योंने बताया है कि "जो हेतुवादके पक्षमें हेतुका प्रयोग करता है, आगम के पक्षमें आगमिक है, वही स्वसिद्धान्तका जानकार है। जो इससे विपरीत चलता है, वह सिद्धान्तका विराधक है।"[2]

आगम तर्ककी कसौटी पर

यदि कोई एक ही द्रष्टा ऋषि या एक ही प्रकारके आगम होते तो स्यात् आगमोंको तर्ककी कसौटी पर चढ़नेकी घड़ी न आती। किन्तु अनेक मतवाद हैं, अनेक ऋषि। किसकी बात मानें किसकी नहीं, यह प्रश्न लोगोंके सामने आया। धार्मिक मतवादोंके इस पारस्परिक संघर्षमें दर्शनका विकास हुआ।

भगवान् महावीरके समय[3]में ही ३६३ मतवादों[4] का उल्लेख मिलता है। बादमें उनकी शाखा-प्रशाखाओंका विस्तार होता गया। स्थिति ऐसी बनी कि आगमकी साक्षीसे अपने सिद्धान्तोंकी सचाई बनाये रखना कठिन हो गया। तब प्रायः प्रायः सभी प्रमुख मतवादोंने अपने तत्त्वोंको व्यवस्थित करनेके लिए युक्तिका सहारा लिया। "विज्ञानमय" आत्माका श्रद्धा ही

१—श्रवणं तु गुरोः पूर्वं, मनन तदनन्तरम्।
निदिध्यासनमित्येतत्, पूर्णबोधस्य कारणम्॥ मु० र० ३—१३

२—जो हेउवायपक्खम्मि, हेउओ, आगमेय आगमिओ।
सो ससमयपन्नवओ, सिद्धांतविराहओ अन्नो॥ सम्० प्र० ४५

३—भगवान्का समय ई० पू० ५९७ का है।

४—देखो सू० कृ० १—१

५—तस्य श्रद्धैव शिरः। तैत्त० उ०

सिर है" यह सूत्र "वेदवाणी[1] की प्रकृति बुद्धिपूर्वक है" इससे जुड़ गया। "जो द्विज[2] धर्मके मूल श्रुति और स्मृतिका तर्कशास्त्रके सहारे अपमान करता है, वह नास्तिक और वेदनिन्दक है, साधुजनोंको उसे समाजसे निकाल देना चाहिए।" इसका स्थान गौण होता चला गया और "जो[3] तर्कसे वेदार्थका अनुसन्धान करता है, वही धर्मको जानता है, दूसरा नहीं" इसका स्थान प्रमुख हो चला। आगमोंकी सत्यताका भाग्य तर्कके हाथमें आ गया। चारों ओर 'वादे वादे जायते तत्त्वबोधः' यह उक्ति गूंजने लगी। "वही[4] धर्म सत्य माना जाने लगा; जो कष, छेद और ताप सह सके।" परीक्षाके सामने अमुक व्यक्ति या अमुक व्यक्तिकी वाणीका आधार नहीं रहा, वहां व्यक्तिके आगे युक्तिकी उपाधि लगानी पड़ी—'युक्तिमद्[5] वचनं यस्य तस्य कार्यः परिग्रहः।'

भगवान् महावीर, महात्मा बुद्ध या महर्षि व्यासकी वाणी है, इसलिए सत्य है या इसलिए मानो, यह बात गौण हो गई। हमारा सिद्धान्त युक्ति-युक्त है, इसलिए सत्य है इसका प्राधान्य[6] हो गया।

१—बुद्धिपूर्वा वाक् प्रकृतिर्वेदे। वैशे० द०

२—योऽवमन्येत मूले, हेतुशास्त्राश्रयाद् द्विजः।

स साधुभिर्बहिष्कार्यो, नास्तिको वेदनिन्दकः॥ मनु० २—११

३—यस्तर्केणानुसन्धत्ते, स धर्मं वेद नेतरः। मनु० १२—१०६

४—पं० व० ४ द्वार

५—लो० त० नि०

६—न श्रद्धयैव त्वयि पक्षपातो, न द्वेषमात्रादरुचिः परेषु।

यथावदाप्तत्वपरीक्षया तु, त्वामेव वीरप्रभुमाश्रिताः स्मः॥

स्वागमं रागमात्रेण, द्वेषमात्रात् परागमम्। अ० व्यव० २९

न श्रयामस्त्यजामो वा, किन्तु मध्यस्थया दृशा। ज्ञान० सा०

तर्कका दुरुपयोग

ज्यों-ज्यों धार्मिकोंमें मत-विस्तारकी भावना बढ़ती गई, त्यों-त्यों तर्कका क्षेत्र व्यापक बनता चला गया। न्यायसूत्रकारने वाद[1], जल्प और वितण्डाको तत्त्व बताया। 'वाद[2]' को तो प्रायः सभी दर्शनोंमें स्थान मिला। जय-पराजयकी व्यवस्था भी मान्य हुई, भले ही उसके उद्देश्यमें कुछ अन्तर रहा हो। आचार्य और शिष्यके बीच होनेवाली तत्त्वचर्चाके क्षेत्रमें वाद फिर भी विशुद्ध रहा। किन्तु जहां दो विरोधी मतानुयायियोंमें चर्चा होती, वहां वाद अधर्म-वादसे भी अधिक विकृत बन जाता। मण्डनमिश्र और शङ्कराचार्यके बीच[3] हुए वादका वर्णन इसका ज्वलन्त प्रमाण है। आचार्य सिद्धसेनने महान् तार्किक होते हुए भी शुष्कवादके विषयमें विचार व्यक्त करते हुए लिखा है कि "श्रेयस्[4] और वादकी दिशाएं भिन्न हैं।"

भारतमें पारस्परिक विरोध बढ़ानेमें शुष्क तर्कवादका[5] प्रमुख हाथ है। "तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्नाः, नैको मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम्"—युधिष्ठिर के ये उद्गार तर्ककी अस्थिरता और मतवादोंकी बहुलतासे उत्पन्न हुई जटि-

---

१—प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डा-
हेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानाद् निःश्रेयसाधिगमः।
न्या० सू० १-१

२—विषयो धर्मवादस्य, तत्तत्तन्त्रव्यपेक्षया।
प्रस्तुतार्थोपयोग्येव, धर्मसाधनलक्षणः॥ धर्म० वा०

३—शं० दिग्वि०

४—अन्यत एव श्रेयांस्यन्यत एव विचरन्ति वादिवृषाः।
वाक्-संरम्भः क्वचिदपि न जगाद मुनिः शिवोपायम्॥ वा० द्वा० ७

५—महा० भा० व० प० ३१२-११५

लताके सूचक हैं। मध्यस्थ वृत्तिवाले आचार्य जहां तर्ककी उपयोगिता मानते थे, वहां शुष्क[1] तर्कवादके विरोधी भी थे।

प्रस्तुत विषयका उपसंहार करनेके पूर्व हमें उन पर दृष्टि डालनी होगी, जो सत्यके दो रूप हमें इस विवरणसे मिलते हैं—(१) आगमको प्रमाण माननेवालोंके मतानुसार जो सर्वज्ञने कहा है—वह तथा जो सर्वज्ञकथित है और युक्ति द्वारा समर्थित है—वह सत्य है। (२) आगमको प्रमाण न माननेवालोंके मतानुसार जो तर्कसिद्ध है, वही सत्य है। किन्तु सूक्ष्म, व्यवहित, अतीन्द्रिय तथा स्वभावसिद्ध पदार्थोंकी जानकारीके लिए युक्ति कहां तक कार्य कर सकती है, यह श्रद्धाको सर्वथा अस्वीकार करनेवालोंके लिए चिन्तनीय है। हम तर्ककी ऐकान्तिकताको दूर कर दें तो वह सत्यसन्धानात्मक प्रवृत्तिके लिए दिव्य-चक्षु है। धर्म—दर्शन आत्म-शुद्धि और तत्त्व-व्यवस्थाके लिए है, आत्मवञ्चना या दूसरोंको जालमें फंसानेके लिए नहीं, इसीलिए दर्शनका क्षेत्र सत्यका अन्वेषण होना चाहिये। भगवान् महावीरके शब्दोंमें "सत्य[2] ही लोकमें सारभूत है।" उपनिषद्कारके शब्दोंमें 'सत्य[3]'

१—यत्नानुमितोऽप्यर्थः, कुशलैरनुमातृभिः।
अभियुक्ततरैरन्यै, रन्यथैवोपपद्यते॥
ज्ञायेरन् हेतुवादेन, पदार्था यद्यतीन्द्रियाः।
कालेनैतावता प्राज्ञैः, कृतः स्यात्तेषु निश्चयः॥
न चैतदेव यत्तस्मात्, शुष्कतर्कग्रहो महान्।
मिथ्याभिमानहेतुत्वात्, त्याज्य एव मुमुक्षुभिः॥
यो० दृ० स० १४३-१४४-१४५

२—सच्चं लोगम्मि सारभूयं। प्रश्नव्या० २

३—सत्यमायतनम्। केनो० चतुर्थ खण्ड ८

ही ब्रह्मविद्याका अधिष्ठान और परम लक्ष्य है।" आत्महितेच्छु[1] पुरुष असत्य चाहे वह कहीं हो, को छोड़ सत्यको ग्रहण करे।" कवि भोज यतिकी यह माध्यस्थ्यपूर्ण उक्ति प्रत्येक तार्किकके लिए मननीय है।

दर्शन का मूल

दर्शनका शब्दार्थ और प्रयोग—दर्शन तार्किक विचार पद्धति तत्त्वज्ञान[2] विचारप्रयोजकज्ञान[3] अथवा परीक्षाविधि[4] का नाम है। उसका मूल उद्गम कोई एक वस्तु या सिद्धान्त होता है। जिस वस्तु या सिद्धान्तको लेकर यौक्तिक विचार किया जाये, उसीका वह (विचार) दर्शन बन जाता है— जैसे राजनीति दर्शन, समाज-दर्शन आत्म-दर्शन (धर्म-दर्शन) आदि आदि।

यह सामान्य स्थिति या आधुनिक स्थिति है। पुरानी परिभाषा इतनी व्यापक नहीं है। ऐतिहासिक दृष्टिके आधार पर यह कहा जा सकता है कि दर्शन शब्दका प्रयोग सबसे पहले 'आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाले विचार' के अर्थमें हुआ है। दर्शन यानी वह तत्त्वज्ञान जो आत्मा, कर्म, धर्म स्वर्ग, नरक आदिका विचार करे।

आगे चलकर बृहस्पतिका लोकायत मत और अजितकेश-कम्बलीका उच्छेदवाद तथा तज्जीव-तच्छरीरवाद[1] जैसी नास्तिक विचार-धाराएं सामने आईं। तब दर्शनका अर्थ कुछ व्यापक हो गया। वह सिर्फ आत्मासे ही चिपटा न रह सका दर्शन यानी विश्वकी मीमांसा—अस्तित्व या नास्तित्वका

१—एकाप्यनाद्याखिलतत्त्वरूपा, जिनेशगीर्विस्तरमाप तर्कैः।
तत्राप्यसत्यं त्यज सत्यमङ्गीकुरु स्वयं स्वीयहिताभिलाषिन्॥
द्रव्यानु० त०

२—न्या० सू० १-१-१, वैशे० द० १-१-१

३—सर्व० प० ल० सं० पृ० २७

४—नानाविरुद्धयुक्तिप्राबल्यदौर्बल्यावधारणाय वर्तमानो विचारः परीक्षा।

१—सू० कृ० १-१-१

विचार अथवा सत्य-शोधका साधन। पाश्चात्य दार्शनिकोंकी विशेषतः कार्लमार्क्सकी विचारधाराके आविर्भावने दर्शनका क्षेत्र और अधिक व्यापक बना दिया। जैसा कि मार्क्सने कहा है—'दार्शनिकों'[1] ने जगत्को समझनेकी चेष्टाकी हैं, प्रश्न यह है कि उसका परिवर्तन कैसे किया जाय।' मार्क्स-दर्शन विश्व और समाज दोनोंके तत्त्वोंका विचार करता है। वह विश्वको समझनेकी अपेक्षा समाजको बदलनेमें दर्शनकी अधिक सफलता मानता है। आस्तिकोंने समाज पर कुछ भी विचार नहीं किया, यह तो नहीं, किन्तु हां धर्म कर्मकी भूमिकासे हटकर उन्होंने समाजको नहीं तोला। उन्होंने अभ्युदय की सर्वथा उपेक्षा नहीं की फिर भी उनका अंतिम लक्ष्य निश्रेयस रहा।

कहा भी है—

यदाभ्युदयिकञ्चैव, नैश्रेयसिकमेव च।
सुखं साधयितुं मार्गं, दर्शयेत् तद् हि दर्शनम्॥

नास्तिक धर्म-कर्म पर तो नहीं रुके, किन्तु फिर भी उन्हें समाज-परिवर्तनकी बात नहीं सूझी। उनका पक्ष प्रायः खण्डनात्मक ही रहा। मार्क्स ने समाजको बदलनेके लिए ही समाजको देखा। आस्तिकोंका दर्शन समाजसे आगे चलता है। उसका लक्ष्य है—शरीरमुक्ति—पूर्णस्वतन्त्रता—मोक्ष।

नास्तिकोंका दर्शन ऐहिक सुख-सुविधाओंके उपभोगमें कोई खामी न रहे, इसलिए आत्माका उच्छेद साधकर रुक जाता है। मार्क्सके द्वन्द्वात्मक भौतिकवादका लक्ष्य है—समाजकी वर्तमान अवस्थाका सुधार। अब हम देखते हैं कि दर्शन शब्द जिस अर्थमें चला, अब उसमें नहीं रहा।

हरिभद्रसूरिने वैकल्पिक[2] दशामें चार्वाक मतको छः दर्शनोंमें स्थान दिया

१—स० वा०

२—ष० स० ७८-७९

है। मार्क्स-दर्शन भी आज लब्धप्रतिष्ठ है, इसलिए इनको दर्शन न माननेका आग्रह करना सत्यसे आंखें मूंदने जैसा है।

दर्शनोंका पार्थक्य

दर्शनोंकी विविधता या विविध विषयताके कारण 'दर्शन' का प्रयोग एकमात्र आत्म-विचार सम्बन्धी नहीं रहा। इसलिए अच्छा है कि विषयकी सूचनाके लिए उसके साथ मुख्यतया स्वविषयक विशेषण रहे। आत्माको मूल मानकर चलनेवाले दर्शनका मुख्यतया प्रतिपाद्य विषय धर्म है। इसलिए आत्ममूलक दर्शनकी 'धर्म-दर्शन' संज्ञा रखकर चलें तो विषय-प्रतिपादनमें बहुत सुविधा होगी।

धर्म-दर्शनका उत्स आप्तवाणी—आगम है। ठीक भी है—आधार-शून्य विचार पद्धति किसका विचार करे, सामने कोई तत्त्व नहीं तब किसकी परीक्षा करे? प्रत्येक दर्शन अपने मान्य तत्त्वोंकी व्याख्यासे शुरू होता है। सांख्य या जैनदर्शन, नैयायिक या वैशेषिक दर्शन, किसीको भी लें सबमें स्वाभिमत २५, ९, १६ या ६ तत्त्वोंकी ही परीक्षा है। उन्होंने ये अमुक-अमुक संख्याबद्ध तत्त्व क्यों माने, इसका उत्तर देना दर्शनका विषय नहीं, क्योंकि वह सत्यद्रष्टा तपस्वियोंके साक्षात्-दर्शनका परिणाम है। मानेहुए तत्त्व सत्य हैं या नहीं, उनकी संख्या संगत है या नहीं, यह बताना दर्शनका काम है। दार्शनिकोंने ठीक यही किया है। इसीलिए यह निःसंकोच कहा जा सकता है कि दर्शनका मूल आधार आगम है। वैदिक निरुक्तकार इस तथ्यको एक घटनाके रूपमें व्यक्त करते—"ऋषियों[1] के उत्क्रमण करनेपर मनुष्योंने देवताओंसे पूछा—अब हमारा ऋषि कौन होगा? तब देवताओंने उन्हें तर्क नामक ऋषि प्रदान किया।" संक्षेपमें सार इतना ही है कि ऋषियों

१—मनुष्या वा ऋषिषूत्क्रामत्सु देवानब्रुवन् को न ऋषि भवतीति। तेभ्य एवं तर्क-ऋषिं प्रायच्छन्............निरु० २-१२

के समयमें आगमका प्राधान्य रहा, उनके अभावमें उन्हींकी वाणीके आधारपर दर्शन-शास्त्रका विकास हुआ।

प्रस्तुत ग्रन्थ पर एक दृष्टि

प्रस्तुत ग्रन्थ न केवल आगमिक है और न केवल दार्शनिक, किन्तु उभयात्मक है—शास्त्र-शरीरकी अपेक्षा आदिमें आगमिक है और अन्तमें दार्शनिक। जैसे द्रव्य छः हैं, यहांसे प्रारम्भ होता है और चतुरंगी परीक्षा—प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति और प्रमाताके परिच्छेदमें पूर्ण। प्रतिपादनकी अपेक्षा आगम और दर्शन दोनों प्रणालियां साथ-साथ चलती हैं। जैसे—"गत्यसाधारणसहायो[1] धर्मः, स्थित्यसाधारणसहायोऽधर्मः[2]"—धर्म और अधर्म ये दोनों जैनशास्त्रोक्त गति-स्थितिके सहायक तत्त्व हैं। इनका युक्तिके द्वारा भी अस्तित्व साधा गया है—"जीवपुद्गलानां[3] गतिस्थित्यन्यथानुपपत्तेः, वाय्वादीनां सहायकत्वेऽनवस्थादिदोषप्रसङ्गाच्च धर्माधर्मयोः सत्त्व प्रतिपत्तव्यम्"—धर्म और अधर्म न माने जायं तो जीव और पुद्गलकी गति एव स्थिति हो ही नहीं सकती। क्योंकि इनके सिवाय उनकी गतिका कोई निमित्त कारण नहीं मिलता। वायु आदिको यदि निमित्त कारण मानें तो अनवस्था नामक दोषका प्रसंग आ जाता है। कारण कि वायु स्वयं गतिमान् है, दूसरोंकी गतिमें वह सहायक बने, तब उसकी गतिके लिए किसी दूसरे निमित्तकी आवश्यकता होगी, उसके लिए फिर तीसरे को। इस प्रकार कुछ व्यवस्था नहीं होती, इसलिए हमें एक ऐसे पदार्थकी अपेक्षा है, जो स्वयं अगतिक रहकर दूसरोंकी गतिका निमित्त बने, वह धर्म है।

१—जै० दी० १-४

२—" " १-५

३—" " १-९

इस प्रकार युक्तिके बल पर भी धर्म तथा अधर्मका अस्तित्व सिद्ध होता है। यों समग्र ग्रन्थम प्रत्येक विचारणीय स्थल पर युक्तिवादकी पूरी-पूरी छाप है। दया-दानके निरूपणमें भी इसका पूरा-पूरा उपयोग किया गया है। जैसे—"मोहमिश्रितत्वान्नात्मसाधनी[1]", "असंयमपोषकत्वाद्[2] बलप्रयोगादेः सम्भवाच्च", दृश्यश्रव्यकाव्येषु[3] प्रेक्षकश्रोतॄणां तत्तद्भावानुरूपरसोत्पत्तिदर्शनात्, तदनुगामिप्रवृत्तिदर्शनाच्च" आदि आदि।

परिणामि-नित्यत्व-वाद

आगमकी परिभाषामें जो गुण[4]का आश्रय, अनन्त गुणोंका अखण्ड पिण्ड है, वही द्रव्य है अथवा जो सत्[5] है—उत्पाद[6], व्यय-ध्रौव्ययुक्त है, वही द्रव्य है। इनमें पहली परिभाषा स्वरूपात्मक है और दूसरी अवस्थात्मक। प्रस्तुत ग्रन्थमें 'गुण और पर्याय[7]का आश्रय द्रव्य है' यह उक्त दोनों आगमिक परिभाषाओंका सार है। दोनोंके समन्वयका तात्पर्य है—द्रव्यको परिणामि-नित्य स्थापित करना।

१—जै० दी० ६-५

२—" " ६-६

३—" " ६-१०

४—गुणाणमासओ दव्वं। उत्त० २८-६

५—सद् दव्वं वा। भग० सत्-पद-प्ररूपणा

६—उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्। तत्त्वा० ५-२९

७—वैशेषिक दर्शनकारने जहां द्रव्यके लक्षणमें क्रिया शब्दका प्रयोग किया है, वहां जैन-दर्शनमें पर्याय शब्दका प्रयोग हुआ है—'क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम्' वैशे० द० १-१-१५, 'गुणपर्यायाश्रयो द्रव्यम्' जै० दी० १-३।

द्रव्यमें दो प्रकारके धर्म होते हैं—सहभावी (यावत् द्रव्यभावी)—गुण, और क्रमभावी—पर्याय। बौद्ध सत् द्रव्यको एकान्त अनित्य (निरन्वय क्षणिक-केवल उत्पाद-विनाश स्वभाव) मानते हैं, उस स्थितिमें वेदान्ती सत्पदार्थ-ब्रह्मको एकान्त नित्य। पहला परिवर्तनवाद है तो दूसरा नित्य-सत्तावाद। जैन-दर्शन इन दोनोंका समन्वय कर परिणामि नित्यत्ववाद स्थापित करता है, जिसका आशय यह है कि सत्ता भी है और परिवर्तन भी—द्रव्य उत्पन्न भी होता है, नष्ट भी, तथा इस परिवर्तनमें भी उसका अस्तित्व नहीं मिटता। उत्पाद और विनाशके बीच यदि कोई स्थिर आधार न हो तो हमें सजातीयता—'यह वही है', का अनुभव नहीं हो सकता। यदि द्रव्य निर्विकार ही हो तो विश्वकी विविधता संगत नहीं हो सकती। इसलिए 'परिणामि-नित्यत्व' जैन-दर्शनका एक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त है। इसकी तुलना रासायनिक विज्ञानके द्रव्याक्षरत्ववादसे होती है। उसका स्थापन सन् १७८९ में Lavoisier नामक प्रसिद्ध वैज्ञानिकने किया था। उसका आशय यह है कि विश्वमें द्रव्यका परिणाम सदा समान रहता है। उसमें कोई न्यूनाधिक्य नहीं होता। न किसी द्रव्यका सर्वथा नाश होता है और न किसी सर्वथा नये द्रव्यकी उत्पत्ति। साधारण दृष्टिसे जिसे हम द्रव्यका नाश हो जाना समझते हैं, वह उसका रूपान्तरमें परिणमनमात्र है। उदाहरणके लिए कोयला जलकर राख हो जाता है, उसे हम साधारणतया नाश हो गया कहते हैं—परन्तु वह वस्तुतः नाश नहीं हुआ बल्कि वायुमण्डलके ऑक्सिजन अंशके साथ मिलकर कार्बोनिक एसिड गैस (Carbonic Acid Gas) के रूप में परिवर्तित हो जाता है। इसी प्रकार शक्कर या नमकको पानीमें घोल दिया जाय तो वहाँ उनका भी नाश नहीं, बल्कि ठोससे द्रवरूपमें परिणतिमात्र समझनी चाहिए। किसी नवीन वस्तुको उत्पन्न होते देखते हैं। वह भी वस्तुतः किसी पूर्ववर्ती वस्तुका रूपान्तरमात्र है। आज द्रव्याक्षरत्ववादका

यह सिद्धान्त रासायनिक विज्ञानका बहुत महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त समझा जाता है और तुलायन्त्र द्वारा किसी भी समय उसकी सचाईकी परीक्षा की जा सकती है।

पुरुष नित्य है और प्रकृति परिणामि-नित्य, इस प्रकार सांख्य भी नित्यानित्यत्ववाद स्वीकार करता है। नैयायिक और वैशेषिक परमाणु, आत्मा आदिको नित्य मानते हैं तथा घट, पट आदिको अनित्य। समूहापेक्षासे ये भी परिणामि-नित्यत्ववादको स्वीकार करते हैं किन्तु जैन-दर्शनकी तरह द्रव्यमात्रको परिणामि-नित्य नहीं मानते। महर्षि पतञ्जलि, कुमारिल भट्ट, पार्थसार मिश्र आदिने 'परिणामि-नित्यत्ववाद' को एक स्पष्ट सिद्धान्तके रूपमें स्वीकार नहीं किया, फिर भी उन्होंने इसका प्रकारान्तरसे पूर्ण समर्थन[1]

१—द्रव्यं नित्यमाकृतिरनित्या। सुवर्णं कदाचिदाकृत्या युक्तः पिण्डो भवति, पिण्डाकृतिमुपमृद्य रुचकाः क्रियन्ते, रुचकाकृतिमुपमृद्य कटकाः क्रियन्ते, कटकाकृतिमुपमृद्य स्वस्तिकाः क्रियन्ते। पुनरावृत्तः सुवर्णपिण्डः।··· ············आकृतिरन्या चान्या च भवति, द्रव्यं पुनस्तदेव। आकृत्युपमर्देन द्रव्यमेवावशिष्यते। पा० यो०

वर्धमानकभङ्गे च रुचकः क्रियते यदा।
तदा पूर्वार्थिनः शोकः प्राप्तिश्चाप्युत्तरार्थिनः॥ १॥
हेमार्थिनस्तु माध्यस्थ्यं, तस्माद्वस्तु त्रयात्मकम्।
नोत्पादस्थितिभङ्गानामभावे स्यान्मतित्रयम्॥ २॥
न नाशेन विना शोको, नोत्पादेन विना सुखम्।
स्थित्या विना न माध्यस्थ्यं, तेन सामान्यनित्यता॥ ३॥

मी० श्लो० वा० पृष्ठ ६१९

आविर्भावतिरोभाव—धर्मकेष्वनुयायि यत्।
तद् धर्मी तत्र च ज्ञानं, प्राग् धर्मग्रहणाद् भवेत्॥

शास्त्र० दी०

किया है। जैन-दर्शनके अनुसार जड़ या चेतन, प्रत्येक पदार्थ त्रयात्मक है—उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्त[1] है। इसीका नाम परिणामि-नित्यत्व है।

धर्म और अधर्म

जैन-साहित्यमें जहां धर्म-अधर्म शब्दका प्रयोग 'शुभ-अशुभ प्रवृत्तियोंके अर्थमें होता है, वहां दो द्रव्योंके अर्थमें भी—धर्म—गतितत्त्व, अधर्म—स्थिति-तत्त्व। दार्शनिक जगत्में जैन दर्शनके सिवाय किसीने भी इनकी स्थिति नहीं मानी है। वैज्ञानिकोंमें सबसे पहले न्यूटनने गति-तत्त्व (Medium of motion) को स्वीकार किया है। प्रसिद्ध गणितज्ञ अलबर्ट आइंस्टीनने भी गति-तत्त्व स्थापित किया है—"लोक परिमित है, लोकके परे अलोक अपरिमित है। लोकके परिमित होनेका कारण यह है कि द्रव्य अथवा शक्ति लोकके बाहर नहीं जा सकती। लोकके बाहर उस शक्तिका—द्रव्यका अभाव है, जो गतिमें सहायक होता है।" वैज्ञानिकों द्वारा सम्मत ईथर (Ether) गति-तत्त्वका ही दूसरा नाम है। जहां वैज्ञानिक अध्यापक छात्रोंको इसका अर्थ समझाते हैं, वहां ऐसा लगता है, मानो कोई जैन गुरु शिष्योंके सामने धर्म-द्रव्यकी व्याख्या कर रहा हो। हवासे रिक्त नालिकामें शब्दकी गति होनेमें यह अभौतिक ईथर ही सहायक बनता है। भगवान् महावीरने गौतम स्वामीके प्रश्नका उत्तर देते हुए बताया कि जितने भी चल[2] भाव हैं—सूक्ष्मातिसूक्ष्म स्पन्दन मात्र हैं, वे सब धर्मकी सहायतासे प्रवृत्त होते हैं, गति शब्द केवल सांकेतिक है। गति और स्थिति दोनों सापेक्ष हैं। एकके अस्तित्वसे दूसरेका अस्तित्व अत्यन्त अपेक्षित है।

१—घटमौलिः सुवर्णार्थी, नाशोत्पादस्थितिष्वलम्॥
शोकप्रमोदमाध्यस्थ्यं, जनो याति सहेतुकम्॥
शा० वा० स० ७ श्लो० २

२—भग० १३।४।४८१

धर्म, अधर्मकी तार्किक मीमांसा करनेसे पूर्व इनका स्वरूप समझ लेना अनुपयुक्त नहीं होगा—

धर्म,	अधर्म	द्रव्यतः	एक[1] और व्यापक
"	"	क्षेत्रतः	लोक[2] प्रमाण
"	"	कालतः	अनादि-अनन्त
"	"	भावतः	अमूर्त्त
"	"	गुणतः	गति सहायक-स्थिति सहायक

धर्म अधर्मका यौक्तिक अपेक्षा

धर्म और अधर्मको माननेके लिए हमारे सामने मुख्यतया दो यौक्तिक दृष्टियां हैं—(१) गतिस्थितिनिमित्तक द्रव्य और (२) लोक, अलोककी विभाजक शक्ति। प्रत्येक कार्यके लिए उपादान और निमित्त इन दो कारणों की आवश्यकता होती है। विश्वमें जीव और पुद्गल दो द्रव्य गतिशील हैं। गतिके उपादान कारण तो वे दोनों स्वयं हैं। निमित्त कारण किसे माने? यह प्रश्न सामने आता है, तब हमें ऐसे द्रव्योंकी आवश्यकता होती है, जो गति एवं स्थितिमें सहायक बन सकें। हवा स्वयं गतिशील है, तो पृथ्वी, पानी आदि सम्पूर्ण लोकमें व्याप्त नहीं है। गति और स्थिति सम्पूर्ण लोकमें होती है, इसलिए हमें ऐसी शक्तियोंकी अपेक्षा है, जो स्वयं गतिशून्य और सम्पूर्ण लोकमें व्याप्त हों, अलोक[3] में न हो। इस यौक्तिक आधार पर हमें धर्म,

---

१—एगे धम्मे—एकः प्रदेशार्थतया असंख्यातप्रदेशात्मकत्वेऽपि द्रव्यार्थतया तस्यैकत्वात्। स्था० १

२—लोयमेत्ते, लोयपमाणे भग० २-१०

३—धर्माधर्मविभुत्वात्, सर्वत्र च जीवपुद्गलविचारात्।
नालोकः कश्चित् स्या, न्न च सम्मतमेतदार्याणाम् ॥ १ ॥
तस्माद् धर्माधर्मौ, अवगाढौ व्याप्य लोकखं सर्वम्।
एवं हि परिच्छिन्नः, सिद्ध्यति लोकस्तद् विभुत्वात् ॥ २ ॥ प्र० वृ० प० १

अधर्मकी आवश्यकताका सहज बोध होता है।

इससे आगे बढ़ें—लोक-अलोककी व्यवस्था पर दृष्टि डालें, तब भी हमें उनकी स्वीकृतके लिये बाध्य होना पड़ता है। क्योंकि उनके बिना लोक[1] अलोककी व्यवस्था हो नहीं सकती।' प्रज्ञापना वृत्तिमें इनका अस्तित्व सिद्ध करते हुए आचार्य मलयगिरिने[2] लिखा है—'लोकालोकव्यवस्थानुपपत्तः'। लोक है इसमें कोई सन्देह नहीं, क्योंकि यह इन्द्रिय-गोचर है। अलोक इन्द्रियातीत है, इसलिए उसके अस्तित्व या नास्तित्वका प्रश्न उठता है। किन्तु लोकका अस्तित्व मानने पर अलोककी अस्तिता अपनेआप मान ली जाती है। तर्कशास्त्रका नियम है कि "जिसका[3] वाचक पद व्युत्पत्तिमान् और शुद्ध होता है, वह पदार्थ सत् प्रतिपक्ष होता है, जैसे अघट घटका प्रतिपक्ष है, इसी प्रकार जो लोकका विपक्ष है, वह अलोक है।"

अब हमें उस समस्या पर विचार करना होगा कि ये किस शक्तिसे विभक्त होते हैं। इससे पूर्व यह जानना भी उपयोगी होगा कि लोक, अलोक क्या है?, जिसमें जीव आदि सभी द्रव्य होते हैं, वह लोक[4] है और जहां केवल आकाश ही आकाश होता है, वह अलोक[5] है। अलोकमें जीव, पुद्गल

१—लोकालोकव्यवस्थापि नाभवेऽस्योपपद्यते। लो० प्र० २-२०

२—प्र० वृ० प० १

३—यो यो व्युत्पत्तिमच्छुद्धपदाभिधेयः, स स सविपक्षः। यथा घटोऽघट विपक्षकः। यश्च लोकस्य विपक्षः सोऽलोकः। न्याया०

४—लोक्यन्ते जीवादयोऽस्मिन्निति लोकः, लोकः—धर्माधर्मास्तिकाय व्यवच्छिन्ने, अशेषद्रव्याधारे, वैशाखस्थानकरिन्यस्तकरयुग्मपुरुषोपलक्षिते आकाशखण्डे। आ० टी० १-२-१

५—अलोकाभ्रन्तु भावाद्यैर्भावैः पञ्चभिरुज्झितम्।
अनेनैव विशेषेण, लोकाभ्रात् पृथगीरितम्॥ लो० [illegible] २ २८

नहीं होते, इसका कारण है—वहां धर्म और अधर्म द्रव्यका अभाव। इसलिए ये (धर्म-अधर्म) लोक, अलोकके विभाजक बनते हैं। "आकाश[1] लोक और अलोक दोनोंमें तुल्य है, इसीलिए धर्म और अधर्मको लोक तथा अलोकका परिच्छेदक मानना युक्तियुक्त है। यदि ऐसा न हो तो उनके विभागका आधार ही क्या रहे।"

लोक

जैन-आगमोंमें लोककी परिभाषा कई प्रकारसे मिलती है। धर्मास्तिकाय[2] लोक है। जीव[3] और अजीव यह लोक है। लोक पञ्चास्तिकायमय[4] है। जो आकाश[5] षड्द्रव्यात्मक है, वह लोक है। इन सबमें कोई विरोध नहीं, केवल अपेक्षाभेदसे इनका प्रतिपादन हुआ है। धर्म-द्रव्य लोकप्रमित है, इसलिए उसे लोक कहा गया है। संक्षिप्त दृष्टिके अनुसार जहां पदार्थको चेतन और अचेतन उभयरूप[6] माना गया है, वहां लोकका भी चेतनाचेतना-त्मक स्वरूप बताया है। काल समूचे लोकमें व्याप्त नहीं अथवा वह वास्तविक द्रव्य नहीं इसलिए लोक पञ्चास्तिकायमय भी बताया गया है। सब द्रव्य छः हैं। इनमें आकाश सबका आधार है, इसलिए उसके आश्रय पर ही दो विभाग किये गये हैं—लोकाकाश और अलोकाकाश। अलोकाकाश में आकाशके सिवाय कुछ भी नहीं। लोकाकाशमें सभी द्रव्य हैं। व्यावहारिक

१—तम्हा धम्माधम्मा, लोगपरिच्छेयकारिणो जुत्ता।
इयरहा गासे तुल्ले, लोगालोगेत्ति को भेओ॥ न्याया०

२—भग० २-१०

३—उत्त० ३६, स्था० २-४

४—भग० १३-४, लो० प्र० २-३

५—उत्त० २८, लो० प्र० २-५

६—प्रज्ञा० प० १

काल सिर्फ मनुष्यलोकमें है किन्तु वह है लोकमें ही, इसलिए 'अंशस्यापि क्वचित् पूर्णत्वेन व्यपदेशः' के अनुसार लोकको षड्द्रव्यात्मक मानना भी युक्ति-सिद्ध है। कहा भी है—'द्रव्याणि[1] षट प्रतीतानि, द्रव्यलोकः स उच्यते।'

पुद्गल

विज्ञान जिसको मैटर (Matter) और न्याय-वैशेषिक आदि जिसे भौतिक तत्त्व कहते हैं, उसे जैन-दर्शनने पुद्गल-संज्ञा दी है। बौद्ध-दर्शनमें पुद्गल शब्द आलय-विज्ञान—चेतनासन्ततिके अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। जैन-शास्त्रोंमें भी अभेदोपचारसे पुद्गलयुक्त[2] आत्माको पुद्गल कहा है। किन्तु मुख्यतया पुद्गलका अर्थ है मूर्तिक द्रव्य। छः द्रव्योंमें कालको छोड़कर शेष पांच द्रव्य अस्तिकाय हैं—यानी अवयवी हैं, किन्तु फिर भी इन सबकी स्थिति एक सी नहीं। जीव, धर्म, अधर्म और आकाश ये चार अविभागी हैं। इनमें संयोग और विभाग नहीं होता। इनके अवयव परमाणु द्वारा कल्पित किये जाते हैं। कल्पना करो—यदि इन चारोंके परमाणु जितने-जितने खण्ड करें तो जीव, धर्म, अधर्मके असंख्य और आकाशके अनन्त खण्ड होते हैं। पुद्गल अखण्ड द्रव्य नहीं है। उसका सबसे छोटा रूप एक परमाणु है और सबसे बड़ा रूप है विश्वव्यापी अचित्त-महास्कन्ध[3]। इसीलिए उसको पूरण-गलन-धर्मा कहा है। छोटा-बड़ा—सूक्ष्म-स्थूल, हल्का-भारी लम्बा-चौड़ा, बन्ध-भेद, आकार, प्रकाश-अन्धकार, ताप-छाया इनको पौद्गलिक मानना जैन-तत्त्व-ज्ञानकी सूक्ष्म दृष्टिका परिचायक है।

१—लो० प्र० स० २ श्लोक ५

२—जीवेणं भंते! पोग्गली, पोग्गले? जीवे पोग्गलिवि पोग्गलेवि।

भगवती ८-१०-३६१

३—देखो पारिभाषिक शब्दकोष

शब्द

जैन दार्शनिकोंने शब्दको केवल पौद्गलिक कहकर ही विश्राम नहीं लिया किन्तु उसकी उत्पति[1], शीघ्रगति,[2] लोकव्यापित्व,[3] स्थायित्व,[4] आदि विभिन्न पहलुओं पर पूरा प्रकाश डाला है। तारका सम्बन्ध न होते हुए भी सुघोषा घण्टाका शब्द[5] असंख्य योजनकी दूरी पर रही हुई घण्टाओंमें प्रतिध्वनित होता है—यह विवेचन उस समयका है जबकि रेडियो' वायरलेस आदिका अनुसन्धान नहीं हुआ था। हमारा शब्द क्षणमात्रमें लोकव्यापी बन जाता है, यह सिद्धान्त भी आजसे ढाई हजार वर्ष पहले ही प्रतिपादित हो चुका था।

काल

श्वेताम्बर परंपराके अनुसार काल औपचारिक द्रव्य है। वस्तु-वृत्या वह जीव और अजीवकी पर्याय[6] है। जहां इसके जीव अजीवकी पर्याय होने

१—स्था० स्था० २

२—प्रज्ञा० प० ११

३—प्रज्ञा० प० ११

४—प्रज्ञा प० ११

५—तएणं तीसेमेघोघरसिअगंभीरमहुरयरसद्दं जोयण परिमंडलाए सुघोसाए घंटाए तिक्खुत्तो उल्लालिआए समाणीए सोहम्मे कप्पे अण्णेहिं संगूणेहिं बत्तीसविमाणावाससयसहस्सेहिं अण्णाइं सगूणाइं बत्तीसं घण्टा सयसहस्साइं जमगसमगं कणकणारावं काउं पयत्ताइं पि हुत्था।

जम्बू०—प्र० ५ अ०

६—किमयं भंते! कालं.ति पवुच्चइ? गोयमा! जीवा चेव अजीवा चेव। भग०

का उल्लेख है, वहां इसे द्रव्य[1] भी कहा गया है। ये दोनों कथन विरोधी नहीं किन्तु सापेक्ष हैं। निश्चय दृष्टिमें काल, जीव-अजीवकी पर्याय है और व्यवहार दृष्टिमें वह द्रव्य है। उसे द्रव्य माननेका कारण उसकी उपयोगिता है। उपकारकं द्रव्यम्—वर्तना आदि कालके उपकार हैं। इन्हींके कारण वह द्रव्य माना जाता है। पदार्थोंकी स्थिति आदिके लिए जिसका व्यवहार होता है, वह आवलिकादिरूप[2] काल जीव, अजीवसे भिन्न नहीं है, उन्हींकी पर्याय है।

एक द्रव्य - अनेक द्रव्य

समानजातीय द्रव्योंकी दृष्टिसे सब द्रव्योंकी स्थिति एक नहीं है। छः द्रव्योंमें धर्म, अधर्म और आकाश ये तीन द्रव्य एक द्रव्य हैं—व्यक्ति रूपसे एक हैं। इनके समानजातीय द्रव्य नहीं हैं। एक-द्रव्य द्रव्य-व्यापक होते हैं—धर्म अधर्म समूचे लोकमें व्याप्त हैं, आकाश लोक, अलोक दोनोंमें व्याप्त है। काल पुद्गल और जीव ये तीन द्रव्य अनेक द्रव्य हैं—व्यक्ति-रूपसे अनन्त हैं।

पुद्गल द्रव्य सांख्यसम्मत प्रकृति[3] की तरह एक या व्यापक नहीं किन्तु अनन्त हैं, अनन्त परमाणु और अनन्त स्कन्ध हैं। जीवात्मा भी एक और व्यापक नहीं, अनन्त हैं। कालके भी समय[4] अनन्त हैं। इस प्रकार हम

१—कइणं भंते दव्वा पण्णत्ता? गोयमा! छदव्वा पण्णत्ता, तंजहा—धम्मत्थिकाए, अधम्मत्थिकाए, आगासत्थिकाए, जीवत्थिकाए, पुग्गलत्थिकाए, अद्धासमए। भग०

२—समयाति वा, आवलियाति वा, जीवाति वा, अजीयाति वा पवुच्चति। स्था० ९५

३—अजामेकाम्। सां० को० १

४—सोऽनन्तसमयः। तत्त्वा० ५-४०

देखते हैं कि जैन-दर्शनमें द्रव्योंकी संख्याके दो ही विकल्प हैं—एक[1] या अनन्त। कई ग्रन्थकारोंने कालके असंख्य परमाणु माने हैं पर वह युक्त नहीं। यदि उन कालाणुओंको स्वतन्त्र द्रव्य मानें तब तो द्रव्य-संख्यामें विरोध आता है और यदि उन्हें एक समुदयके रूपमें माने तो अस्तिकायकी संख्यामें विरोध आता है। इसलिए 'कालाणु असंख्य हैं और वे समूचे लोकाकाशमें फैले हुए हैं' यह बात किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं होती।

असंख्य-द्वीप-समुद्र और मनुष्य-क्षेत्र

जैन दृष्टिके अनुसार भूवलय (भूगोल) का स्वरूप इस प्रकार है—तिरछे लोकमें असंख्य द्वीप और असंख्य समुद्र हैं। उनमें मनुष्योंकी आबादी सिर्फ ढाई द्वीप (जम्बू, धातकी और अर्ध पुष्कर) में ही है। इनके बीचमें लवण और कालोदधि ये दो समुद्र भी आ जाते हैं। बाकीके द्वीप समुद्रोंमें न तो मनुष्य पैदा होते हैं और न सूर्य चन्द्रकी गति होती है, इसलिए ये ढाई द्वीप और दो समुद्र शेष द्वीप समुद्रोंसे विभक्त हो जाते हैं। इनको मनुष्य-क्षेत्र तथा समयक्षेत्र कहा जाता है। शेष इनसे व्यतिरिक्त हैं। उनमें सूर्य चन्द्र हैं सही, पर वे चलते नहीं हैं स्थिर हैं। जहां सूर्य हैं वहां सूर्य और चन्द्रमा है वहां चन्द्रमा। इसलिए वहां समयका माप नहीं है। तिरछा लोक असंख्य योजनका है, उसमें मनुष्य लोक सिर्फ ४५ लाख योजनका है। पृथ्वीका इतना बड़ा रूप वर्तमानकी साधारण दुनियाको भले ही एक कल्पना सा लगे किन्तु विज्ञानके विद्यार्थीके लिए कोई आश्चर्यजनक नहीं। वैज्ञानिकोंने ग्रह, उपग्रह और ताराओंके रूपमें असंख्य पृथ्वियां मानी हैं। वैज्ञानिक जगत्के अनुसार "ज्येष्ठ तारा इतना बड़ा है कि उसमें हमारी वर्तमान

१—धम्मं अहम्मं आगासं, दव्वं एक्केक्कमाहियं।
अणंताणिय दव्वाणि, कालो पोग्गल जन्तवो। उत्त० २८·८

दुनिया जैसी सात[1] नील पृथ्वियां समा जाती हैं।" वर्तमानमें उपलब्ध पृथ्वीके बारेमें एक वैज्ञानिकने लिखा है—"और[2] तारोंके सामने यह पृथ्वी एक धूलके कणके समान है।" विज्ञान निहारिकाकी लम्बाई चौड़ाईका जो वर्णन करता है, उसे पढ़कर कोई भी व्यक्ति आधुनिक या विज्ञानवादी होनेके कारण ही प्राच्य वर्णनोंको कपोल-कल्पित नहीं मान सकता। "नंगी[3] आंखोंसे देखनेसे यह नीहारिका शायद एक धुंधले बिन्दुमात्रसी दिख-लाई पड़ेगी, किन्तु इसका आकार इतना बड़ा है कि हम बीस करोड़ मील व्यासवाले गोलेकी कल्पना करें, तब ऐसे दस लाख गोलोंकी लम्बाई-चौड़ाईका अनुमान करें—फिर भी उक्त नीहारिकाकी लम्बाई चौड़ाईके सामने उक्त अपरिमेय आकार भी तुच्छ होगा और इस ब्रह्माण्डमें ऐसी हजारों नीहारि-काएं हैं। इससे भी बड़ी तथा इतनी दूरी पर हैं कि १ लाख ८६ हजार मील प्रति सैकेण्ड चलनेवाले प्रकाशको वहांसे पृथ्वी तक पहुंचनेमें १० से ३० लाख वर्ष तक लग सकते हैं।" वैदिक शास्त्रोंमें भी इसी प्रकार अनेक द्वीप-समुद्र होनेका उल्लेख मिलता है। जम्बूद्वीप, भरत आदि नाम भी समान ही हैं। आजकी दुनिया एक अन्तर-खण्डके रूपमें है। इसका शेष दुनियासे सम्बन्ध जुड़ा हुआ नहीं दीखता। फिर भी दुनियाको इतना ही माननेका कोई कारण नहीं। आजतक हुई शोधोंके इतिहासको जाननेवाला इस परिणाम पर कैसे पहुंच सकता है कि दुनिया बस इतनी है और उसकी अन्तिम शोध हो चुकी है।

तत्त्व

तत्त्व, तथ्य, सद्भाव पदार्थ, पदार्थ, द्रव्य, सत्, वस्तु, भाव और अर्थ ये

१—हि० भा० अंक १ लेख १

२—हि० भा० अंक १

३—हि० भा० अंक १ चित्र १

सभी शब्द एकार्थक हैं। वस्तुके विभिन्न पहलुओंको बतानेके लिए इनकी पृथक्-पृथक् परिभाषाएं भी रची गई हैं, किन्तु तात्पर्यार्थमें वे अनेक दिशा-गामी नहीं हैं। आत्मा (जीव) जड़-पदार्थका धर्म या विकास नहीं है—अजीव मायामात्र—मिथ्या नहीं है किन्तु दोनोंकी स्वतन्त्र सत्ता है। पहला विरोध नास्तिकमतसे है और दूसरा ब्रह्माद्वैतवादसे। जीव और अजीव दोनों परमार्थ सत्य हैं। इसको सूचित करनेके लिए तत्त्व[1] और तथ्य[2] इन शब्दोंका प्रयोग हुआ है। तत्त्व शब्द मोक्षसाधना[3] के रहस्यके अर्थमें भी आता है। वस्तु परमार्थ सत्य है, यह माना, किन्तु उसका स्वरूप क्या है? इसके उत्तरमें पदार्थ[4] और सत्[5] शब्द प्रयुक्त हुए हैं। वस्तुका स्वरूप उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है। उसकी व्यक्ति पदार्थ और सत् इन दोनोंसे होती है। 'सद्भाव[6]-पदार्थ' इसमें परमार्थ सत्य और सत् इन दोनोंका समन्वय है। शक्तिमान् अनेक शक्तियोंका—गुणोंका पिण्ड होता है तथा वह पूर्व और उत्तर सभी पर्यायोंसे व्याप्त रहता है। यह बात द्रव्य शब्दके द्वारा समझाई गई है। पदार्थकी गुणात्मक अवस्थाकी प्रधानतामें वस्तु[1] शब्दका व्यवहार

१—परमार्थे। सू० कृ० टी० १-१-१

२—तथ्या अवितथभावाः। उत्त० २८-१५

३—तत्त्वानि च मोक्षसाधकानि रहस्यानि। प० स० ६ वृ० २

४—उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तत्वं पदार्थस्य लक्षणम्। आ० दी० ११३

५—उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्। तत्त्वा० ५-२२

६—सद्भावेन, परमार्थेन, अनुपचारेणेत्यर्थः, पदार्थाः वस्तूनि—सद्भाव—पदार्थाः। स्था० टी० स्था० ९

१—वसन्त्यस्मिन् गुण इति वस्तु। विशेपा० भा०,

सामान्यविशेषाद्यनेकान्तात्मकं वस्तु। प्रमा० त० ५-१

होता है। वाच्य, वाचककी संगति या सम्बन्धकी मीमांसामें अर्थ[1] शब्दकी प्रमुखता है। अमुक शब्दका अर्थ क्या है? इस जिज्ञासासे ही अर्थ शब्द पैदा होता है। कहीं कहीं पदार्थ शब्दकी भी यही बात है। पदबोध्यः अर्थः पदार्थः—इसमें शब्दार्थकी ही भावना है। भाव[2] शब्दका व्यवहार अधिकतया वस्तुके विविध रूपोंको बतानेके लिए होता है। यह विवेचन शाब्दिक व्युत्पत्ति या प्रयोगके आधार पर किया गया है। इनके मूलमें अभेद है इसलिए इनके प्रयोग निर्दिष्ट प्रणालीसे अन्यथा भी होते हैं।

जातिवाद

ढाई हजार वर्ष पूर्वसे ही जातिवादकी चर्चा बड़े उग्र रूपसे चल रही है। इसने सामाजिक, राजनैतिक, धार्मिक प्रायः सभी क्षेत्रोंको प्रभावित किया। इसके मूलमें दो प्रकारकी विचारधाराएँ हैं—एक ब्राह्मण-परंपराकी, दूसरी श्रमण-परंपराकी। पहली परंपरामें जातिको तात्त्विक मानकर 'जन्मनाजाति' का सिद्धान्त स्थापित किया। दूसरीने जातिको अतात्त्विक माना और 'कर्मणा जातिः' यह पक्ष सामने रक्खा। इस जन-जागरणके कर्णधार थे श्रमण भगवान् महावीर और महात्मा बुद्ध। इन्होंने जातिवादके विरुद्ध बड़ी क्रान्तिकी और इस आन्दोलनको बहुत सजीव और व्यापक बनाया। ब्राह्मण-परंपरामें जहां "ब्रह्मा[3] के मुंहसे जन्मनेवाले ब्राह्मण, बाहुसे जन्मनेवाले क्षत्रिय, ऊरुसे जन्मनेवाले वैश्य, पैरोंसे जन्मनेवाले शूद्र और अन्त

१—अर्थ—अर्यते, अधिगम्यते, अर्थ्यते वा याच्यते बुभुत्सुभिः—इत्यर्थः। स्था॰ टी॰ स्था॰ २

२—भाव—घटपटादिके वस्तुनि। विशेषा॰ भा॰

३—ब्रह्मणो मुखान्निर्गता ब्राह्मणाः, बाहुभ्यां क्षत्रियाः, ऊरुभ्यां वैश्याः, पद्भ्यां शूद्राः, अन्त्ये भवा अन्त्यजाः।

में पैदा होनेवाले अन्त्यज"—यह व्यवस्था थी, वहां श्रमण-परंपराने—"ब्राह्मण[1], क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र अपने-अपने कर्म—आचरण या वृत्तिके अनुसार होते हैं"—यह आवाज बुलन्दकी। श्रमण-परंपराकी क्रान्तिसे जाति-वादकी शृङ्खलाएँ शिथिल अवश्य हुईं पर उनका अस्तित्व नहीं मिटा। फिर भी यह मानना होगा कि इस क्रान्तिकी ब्राह्मण-परम्परा पर भी गहरी छाप पड़ी। "चाण्डाल[2] और मच्छीमारके घरमें पैदा होनेवाले व्यक्ति भी तपस्या से ब्राह्मण बन गए, इसलिए जाति कोई तात्त्विक वस्तु नहीं है।" यह विचार इसका साक्षी है।

जातिवादकी तात्त्विकता ने मनुष्योंमें जो हीनताके भाव पैदा किये, वे अन्तमें छुआछूत तक पहुंच गये। इसकेलिए राजनैतिक क्षेत्रमें महात्मा गांधीने भी काफी आन्दोलन किया। उसके कारण आज भी यह प्रश्न ताजा और सामयिक बन रहा है। इसलिए जाति क्या है? वह तात्त्विक है या नहीं? कौनसी जाति श्रेष्ठ है? आदि-आदि प्रश्नों पर भी विचार करना आवश्यक है।

वह वर्ग या समूह जाति[3] है, जिसमें एक ऐसी समान शृङ्खला हो, जो दूसरोंमें न मिले। मनुष्य एक जाति है। मनुष्य मनुष्यमें समानता है और वह अन्य प्राणियोंसे विलक्षण भी है। मनुष्य-जाति बहुत बड़ी है,

---

१—कम्मुणा बंभणो होइ, खत्तिओ होइ कम्मुणा।
वइसो कम्मुणा होइ, सुद्दो हवइ कम्मुणा॥ उत्त० अ० ३३—२५
न जच्चा वसलो होति, न जच्चा होति ब्राह्मणो।
कम्मुना वसलो होइ, कम्मुना होति ब्राह्मणो॥
सु० नि० —(आग्निक-भारद्वाज सूत्र १३)

२—तपसा ब्राह्मणो जातस्तस्माज्जातिरकारणम्। महा० भा०

३—अव्यभिचारिणा सादृश्येन एकीकृतोऽर्थात्मा जातिः।

बहुत बड़े भूवलय पर फैली हुई है। विभिन्न जलवायु और प्रकृतिसे उसका सम्पर्क है। इससे उसमें भेद होना भी अस्वाभाविक नहीं। किन्तु वह भेद औपाधिक हो सकता है, मौलिक नहीं। एक भारतीय है, दूसरा अमेरिकन है, तीसरा रसियन—इनमें प्रादेशिक भेद है पर 'वे मनुष्य हैं' इसमें क्या अन्तर है, कुछ भी नहीं। इसी प्रकार जलवायुके अन्तरसे कोई गोरा है, कोई काला। भाषाके भेदसे कोई गुजराती बोलता है, कोई बंगाली। धर्मके भेदसे कोई जैन है, कोई बौद्ध, कोई वैदिक है, कोई इस्लाम, कोई क्रिश्चियन। रुचि-भेदसे कोई धार्मिक है, कोई राजनैतिक तो कोई सामाजिक। कर्म-भेदसे कोई ब्राह्मण है, कोई क्षत्रिय, कोई वैश्य तो कोई शूद्र। जिनमें जो जो समान गुण हैं, वे उसी वर्गमें समा जाते हैं। एक ही व्यक्ति अनेक स्थितियोंमें रहनेके कारण अनेक वर्गोंमें चला जाता है। एक वर्गके सभी व्यक्तियोंकी भाषा, वर्ण, धर्म, कर्म एकसे नहीं होते हैं। इन औपाधिक भेदोंके कारण मनुष्य-जातिमें इतना संघर्ष बढ़ गया है कि मनुष्योंको अपनी मौलिक समानता समझने तकका अवसर नहीं मिलता। प्रादेशिक भेदके कारण बड़े-बड़े संग्राम हुए और आज भी उनका अन्त नहीं हुआ है। वर्ण भेदके कारण अफ्रीकामें जो कुछ हो रहा है, वह मानवीय तुच्छताका अन्तिम परिचय है। धर्म-भेदके कारण सन् ४८ में होनेवाला हिन्दू-मुस्लिम-संघर्ष मनुष्यके सिर कलंकका टीका है। कर्म-भेदके कारण भारतीय जनताके जो छुआछूतका कीटाणु लगा हुआ है, वह मनुष्य जातिको पनपने नहीं देता। ये सब समस्यायें हैं। इनको पार किये बिना मनुष्य-जातिका कल्याण नहीं। मनुष्य-जाति एकतासे हटकर इतनी अनेकतामें चली गई है कि उसे आज फिर मुड़कर देखनेकी आवश्यकता है—मनुष्य जाति एक है—धर्म जाति पांतिसे दूर है—इसको हृदयमें उतारनेकी आवश्यकता है।

अब प्रश्न यह रहा कि जाति तात्त्विक है या नहीं? इसकी मीमांसा

करनेसे पहले इतना सा और समझ लेना होगा कि इस प्रसंगका दृष्टिकोण भारतीय अधिक है विदेशी कम। भारतवर्षमें जातिकी चर्चा प्रमुखतया कर्माश्रित रही है। भारतीय पंडितोंने उसके प्रमुख विभाग चार बतलाये हैं—ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र। जन्मना जाति माननेवाली ब्राह्मण-परंपरा इनको तात्त्विक—शाश्वत मानती है और कर्मणा जाति माननेवाली श्रमण-परंपराके मतानुसार ये अशाश्वत हैं। हम यदि निश्चयदृष्टिमें जाएं तो तात्त्विक मनुष्य[1] जाति है—मनुष्य आजीवन मनुष्य रहता है—पशु नहीं बनता। कर्मकृत जातिमें तात्त्विकताका कोई लक्षण नहीं—कर्मके अनुसार जाति[2] है, कर्म बदलता है, जाति बदल जाती है। रत्नप्रभसूरिने बहुत सारे शूद्रोंको भी जैन बनाया। आगे चलकर उनका कर्म व्यवसाय हो गया। उनकी सन्तानें आज कर्मणा वैश्य-जातिमें हैं। इतिहासके विद्यार्थी जानते हैं—भारतमें शक, हूण आदि कितने ही विदेशी आये और भारतीय जातियोंमें समा गये।

व्यवहारदृष्टिमें—ब्राह्मण कुलमें जन्म लेनेवाला ब्राह्मण, वैश्य कुलमें जन्म लेनेवाला वैश्य ऐसी व्यवस्था चलती है। इसको भी तात्त्विकतासे नहीं जोड़ा जा सकता; कारण कि ब्राह्मण-कुलमें पैदा होनेवाले व्यक्तिमें वैश्योचित और वैश्यकुलमें पैदा होनेवाले व्यक्तिमें ब्राह्मणोचित कर्म देखे जाते हैं।

१—मनुष्य जातिरेकैव, जातिनामोदयोद्भवा।
वृत्तिभेदाद्धि तद्भेदा:, चातुर्विध्यमिहाश्नुते॥ आ० पु० ३८

२—लक्षणं यस्य यल्लोके, स तेन परिकीर्त्यते।
सेवक: सेवया युक्त:, कर्षक: कर्षणात्तथा॥
धानुष्को धनुषो योगाद्, धार्मिको धर्मसेवनात्।
क्षत्रिय: क्षततस्त्राणाद्, ब्राह्मणो ब्रह्मचर्यत:॥
पद्म० पु० ६। २०९-२१०

जातिको स्वाभाविक या ईश्वरकृत मानकर तात्त्विक कहा जाय, वह भी यौक्तिक नहीं। यदि यह वर्ण-व्यवस्था स्वाभाविक या ईश्वरकृत होती तो सिर्फ भारतमें ही क्यों? क्या स्वभाव और ईश्वर भारतके ही लिए थे, या उनकी सत्ता भारत पर ही चलती थी? हमें यह निर्विवाद मानना होगा कि यह भारतके समाज-शास्त्रियोंकी सूझ है—उनकी की हुई व्यवस्था है। समाजकी चार प्रमुख जरूरतें हैं—विद्यायुक्त सदाचार, रक्षा, व्यापार—आदान-प्रदान और शिल्प। इनको सुव्यवस्थित और सुयोजित करनेके लिए उन्होंने चार वर्ग बनाये और उनके कार्यानुरूप गुणात्मक नाम रख दिये—विद्यायुक्त सदाचारप्रधान ब्राह्मण, रक्षाप्रधान क्षत्रिय, व्यवसायप्रधान वैश्य और शिल्प प्रधान शूद्र। ऐसी व्यवस्था अन्य देशोंमें नियमित नहीं है, फिर भी कर्मके अनुसार जनताका वर्गीकरण किया जाय तो ये चार वर्ग सब जगह बन सकते हैं। यह व्यवस्था कैसी है, इस पर अधिक चर्चा न की जाय, तब भी इतना सा तो कहना ही होगा कि जहां—यह जातिगत अधिकारके रूपमें कर्मको विकसित करने की योजना है, वहां व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के विनाशकी भी—एक बालक बहुत ही अध्यवसायी और बुद्धिमान् है, फिर भी वह पढ़ नहीं सकता क्योंकि वह शूद्र जातिमें जन्मा है, शूद्रों[1] को पढ़नेका अधिकार नहीं है। यह इस समाज-व्यवस्था एवं तद्गत धारणाका महान् दोष है—इसे कोई भी विचारक अस्वीकार नहीं कर सकता। इस वर्ण-व्यवस्थाके निर्माणमें स्यात् समाजकी उन्नति एवं विकासका ही ध्यान रहा होगा किन्तु आगे चलकर इसमें जो बुराइयां आईं, वे और ही इसका अंगभंग कर देती हैं। एक वर्गका अहंभाव, दूसरे वर्गकी हीनता, स्पृश्यता और अस्पृश्यताकी भावनाका जो विस्तार हुआ, उसका मूल कारण यही जन्मगत कर्म-व्यवस्था है। यदि कर्मगत जाति व्यवस्था होती तो ये क्षुद्र धारणाएं

१—स्त्रीशूद्रौ ना धीयाताम्।

उत्पन्न नहीं होतीं। सामयिक क्रान्तिके फलस्वरूप बहुत सारे शूद्र कुलमें उत्पन्न[1] व्यक्ति विद्याप्रधान, आचारप्रधान बने। क्या वे सही अर्थमें ब्राह्मण नहीं? क्या वह सही अर्थमें अन्त्यज नहीं? वर्णोंके ये गुणात्मक नाम ही जातिवादकी अतात्त्विकता बतलानेके लिए काफी पुष्ट प्रमाण हैं।

कौनसी जाति ऊँची और कौनसी नीची—इसका भी एकान्त-दृष्टिसे उत्तर नहीं दिया जा सकता। वास्तविक दृष्टिसे देखें तो जिस जातिके बहुसंख्यकोंके आचार-विचार सुसंस्कृत और संयम[1]-प्रधान होते हैं, वही जाति श्रेष्ठ है। व्यवहारदृष्टिके अनुसार जिस समय जैसी लौकिक धारणा होती है, वही उसका मानदण्ड है। किन्तु इस दिशामें दोनोंकी संगति नहीं होती। वास्तविक दृष्टिमें जहां संयमकी प्रधानता रहती है, वहां व्यवहार दृष्टिमें अहंभाव या स्वार्थ की। वास्तविक दृष्टिवालोंका इसके विरुद्ध संघर्ष चालू रहे—यही उसके आधार पर पनपनेवाली बुराइयोंका प्रतिकार है।

जैन और बौद्धोंकी क्रान्तिका ब्राह्मणों पर प्रभाव पड़ा, यह पहले बताया गया है। जैन-आचार्य भी जातिवादसे सर्वथा अछूते नहीं रहे—यह एक तथ्य है, इसे हम दृष्टिसे ओझल नहीं कर सकते। आज भी जैनों पर कुछ जातिवादका असर है। समयकी मांग है कि जैन इस विषय पर पुनर्विचार करें।

१—न जाति मात्रतो धर्मो, लभ्यते देहधारिभिः।
सत्य शौच तपः शील-ध्यानस्वाध्यायवर्जितैः॥
संयमो नियमः शीलं, तपो दानं दमो दया।
विद्यन्ते तात्त्विका यस्यां, सा जातिर्महती सताम्॥ धर्म० अ १७ परि०
सम्यग्दर्शनसम्पन्नमपि मातङ्गदेहजम्।
देवा देवं विदुर्भस्म गूढाङ्गारान्तरौजसम्॥ रत्न० क० श्रा० श्लो० २८

जाति और गोत्रकर्म

गोत्रकर्मके साथ जातिका सम्बन्ध जोड़कर कई जैन भी यह तर्क उपस्थित करते हैं कि 'गोत्र'कर्मके ऊँच और नीच ये दो भेद शास्त्रोंमें बताये हैं[1] तब जैनको जातिवादका समर्थक क्यों कर नहीं माना जाय ? उनका तर्क गोत्र-कर्मके स्वरूपको न समझनेका परिणाम है। गोत्रकर्म न तो लोक-प्रचलित जातियोंका पर्यायवाची शब्द है और न वह जन्मगत जातिसे सम्बन्ध रखता है। हां, कर्म[2]-(आचारपरंपरा) गत जातिसे वह किञ्चित् सम्बन्धित है, स्यात् उसी कारण यह विषय सन्दिग्ध बना हो अथवा राजस्थान, गुजरात आदि प्रान्तोंमें कुलगत जातिको गोत कहा जाता है, उस नाम-साम्यसे स्यात् दोनोंको—गोत और गोत्रकर्मको एक समझ लिया हो। कुछ भी हो यह धारणा ठीक नहीं है।

'गोत्र' शब्द की व्युत्पत्ति कई प्रकारसे की गई है। उनमें अधिकांश का तात्पर्य यह है कि जिस कर्मके द्वारा जीव माननीय, पूजनीय एवं सत्कार-योग्य तथा अमाननीय—अपूजनीय एवं असत्कारयोग्य बने, वह गोत्रकर्म है।

१—गोत्तकम्मे दुविहे पण्णत्ते—तं जहा—उच्चागोए चेव णीया गोयं चेव।
स्था० २-४

२—संताणकमेणागय, जीवामरणस्स गोदमिति सण्णा।
उच्चं णीचं चरणं, उच्चं नीचं हवे गोदम्॥ गो० सा० कर्म १३

१—गूयते शब्द्यते उच्चावचैः शब्दैर्यत् तत् गोत्रम्, उच्चनीच-कुलोत्पत्ति-लक्षणः पर्यायविशेषः, तद्विपाकवेद्यं कर्मापि गोत्रम्, कारणे कार्योपचारात्, यद्वा कर्मणोऽपादानविवक्षया गूयते शब्द्यते उच्चावचैः शब्दैरात्मा यस्मात् कर्मण उदयात् तत् गोत्रम्। प्र० वृ० २३

पूज्योऽपूज्योऽमित्यादि व्यपदेश्यरूपां गां वाचं त्रायते इति गोत्रम्।
स्था० टी० २-४

कहीं-कहीं उच्च-नीच कुलमें उत्पन्न होना भी गोत्रकर्मका फल बतलाया गया है, किन्तु यहां उच्च-नीच कुलका अर्थ ब्राह्मण या शूद्रका कुल नहीं। जो प्रतिष्ठित[२] माना जाता है, वह उच्च कुल है और जो प्रतिष्ठाहीन है, वह नीच कुल। समृद्धि[३] की अपेक्षा भी जैनसूत्रोंमें कुलके उच्च-नीच ये दो भेद बताये गये हैं। पुरानी व्याख्याओंमें जो उच्च कुलके नाम गिनाये है, वे आज लुप्तप्राय हैं। इन तथ्योंको देखते हुए यह नहीं कहा जा सकता कि गोत्रकर्म मनुष्य-कल्पित जातिका आभारी है—उस पर आश्रित है। यदि ऐसा माना जाय तो देव, नारक और तिर्यञ्चोंके गोत्रकर्मकी क्या व्याख्या होगी, उनमें यह जाति-भेदकी कल्पना है ही नहीं। हम इतने दूर क्यों जायें—जिन देशोंमें वर्ण-व्यवस्था या जन्मगत ऊंच-नीचका भेद-भाव नहीं है, वहां गोत्रकर्मकी परिभाषा क्या होगी? गोत्रकर्म संसारके प्राणीमात्रके साथ लगा हुआ है। उसकी दृष्टिमें भारतीय और अभारतीयका सम्बन्ध नहीं है। इस प्रसंगमें गोत्र-कर्मका फल क्या है, इसकी जानकारी अधिक उपयुक्त होगी।

जीवात्माके पौद्‌गलिक सुख-दुःखके निमित्तभूत चार कर्म हैं—वेदनीय, नाम, गोत्र, और आयुष्य। इनमेंसे प्रत्येकके दो दो भेद होते हैं—सात वेदनीय असात-वेदनीय, शुभनाम-अशुभनाम, उच्चगोत्र-नीचगोत्र, शुभआयु-अशुभआयु। मनचाहे शब्द, रूप, रस, गन्ध और स्पर्श मिलना एवं सुखद मन, वाणी और शरीरका प्राप्त होना सातवेदनीयका फल है। असातवेद-

---

२—उच्चैर्गोत्रं पूज्यत्वनिबन्धनम्, इतरद्—विपरीतम्।

स्थां० टी० २ स्था० ४ उ०

उच्चम्—प्रभूतधनापेक्षया प्रधानम्। अवचम्—तुच्छधनापेक्षया अप्रधानम्। दशवै० टी० ५-२-२५

३—समुयाणं चरे भिक्खु कुलं उच्चावयं सया। दशवै०

नीयका फल ठीक इसके विपरीत है। सुखपूर्ण लम्बी आयु शुभ-आयु कर्मका फल है और अशुभ-आयुकर्मका फल है—ओछी आयु तथा दुःखमय लम्बी-आयु। शुभ और अशुभ नाम होना क्रमशः शुभ और अशुभ नाम कर्मका फल है। जातिविशिष्टता[1] कुलविशिष्टता बलविशिष्टता, रूपविशिष्टता, तपविशिष्टता, श्रुतविशिष्टता, लाभविशिष्टता और ऐश्वर्य विशिष्टता ये आठ उच्च गोत्रकर्मके फल हैं। नीच-गोत्र कर्मके फल ठीक इसके विपरीत हैं।

गोत्रकर्मके फलों पर दृष्टि डालनेसे सहज पता लग जाता है कि गोत्रकर्म व्यक्ति-व्यक्तिसे सम्बन्ध रखता है, किसी समूहसे नहीं। एक व्यक्तिमें भी आठो प्रकृतियां 'उच्चगोत्र' की ही हों, या 'नीचगोत्र' की ही हों, यह भी कोई नियम नहीं। एक व्यक्ति रूप और बलसे रहित है, फिर भी अपने कर्मसे सत्कार योग्य और प्रतिष्ठा प्राप्त है तो मानना होगा कि वह जातिसे उच्च-गोत्र-कर्म भोग रहा है और रूप तथा बलसे नीच-गोत्रकर्म। एक व्यक्तिके एक ही जीवनमें जैसे न्यूनाधिक रूपमें सात वेदनीय और असात वेदनीयका उदय होता रहता है, वैसे ही उच्च-नीच-गोत्रका भी। इस सारी स्थितिके अध्ययनके पश्चात् 'गोत्रकर्म' और 'लोक प्रचलित जातियां' सर्वथा पृथक् हैं, इसमें कोई सन्देह नहीं रहता।

अब हमें गोत्र-कर्मके फलोंमें गिनाये गये जाति और कुल पर दूसरी दृष्टिसे विचार करना है। यद्यपि बहुलतया इन दोनोंका अर्थ और व्यवहार-सिद्ध जाति और कुलसे जोड़ा गया है फिर भी वस्तु स्थितिको देखते हुए यह

१—जात्या विशिष्टो जातिविशिष्टः तद्भावो जातिविशिष्टता इत्यादिकम्। वेदयते पुद्गलं बाह्यद्रव्यादिलक्षणम्। तथाहि द्रव्यसम्बन्धाद् राजादिविशिष्टपुरुषसम्परिग्रहाद् वा नीच-जातिकुलोत्पन्नोऽपि जात्यादि सम्पन्न इव जनस्य मान्य उपजायते। प्र० वृ० प० २३

कहना पड़ता है कि यह उनका वास्तविक अर्थ नहीं, केवल स्थूल दृष्टिसे किया गया विचार या बोध-सुलभताके लिये प्रस्तुत किया गया उदाहरणमात्र है।

फिर एक बार उसी बातको दुहराना होगा कि जातिभेद सिर्फ मनुष्योंमें है और गोत्र-कर्मका सम्बन्ध प्राणीमात्रसे है। इसलिए उसके फलरूपमें मिलनेवाले जाति और कुल ऐसे होने चाहिएं, जो प्राणीमात्रसे सम्बन्ध रखें। इस दृष्टिसे देखा जाय तो जातिका अर्थ होता है—उत्पत्ति-स्थान और कुल का अर्थ होता है—एक योनिमें उत्पन्न होनेवाले अनेक वर्ग। ये (जातियां और कुल) उतने ही व्यापक हैं जितना कि गोत्र-कर्म। एक मनुष्यका उत्पत्ति-स्थान बड़ा भारी स्वस्थ और पुष्ट होता है, दूसरेका बहुत रुग्ण और दुर्बल। इसका फलित यह होता है—जातिकी अपेक्षा 'उच्चगोत्र'—विशिष्ट जन्म-स्थान, जातिकी अपेक्षा 'नीच-गोत्र'—निकृष्ट जन्मस्थान। जन्मस्थानका अर्थ होता है—मातृपक्ष या मातृस्थानीय पक्ष। कुलकी भी यही बात है। सिर्फ इतना अन्तर है कि कुलमें पितृपक्षकी विशेषता होती है। जातिमें उत्पत्ति स्थानकी विशेषता होती है और कुलमें उत्पादक अंशकी। 'जायन्ते जन्तवो-ऽस्यामिति जातिः', 'मातृसमुत्था जातिः', 'जातिर्गुणवन्मातृकत्वम्', 'कुलं

१—आ० टी० १-६ प्रव० सा० १५१ द्वार

२—जातिर्मातृकी, कुलं पैतृकम्। व्य० वृ० उ० १
जाई कुले विभासा—जातिकुले विभाषा—विविधं भाषणं कार्यम्—तच्चैवम्—जातिर्ब्राह्मणादिका, कुलमुग्रादि अथवा मातृसमुत्था जातिः पितृसमुत्थं कुलम्। पि० नि० ४६८

३—उत्त० ३

४—सू० कृ० ९-१३

५—स्था० ४—२

६—स्था० ४—२

गुणवत्पितृकत्वम्'—इनमें जाति और कुलकी जो व्याख्याएं की हैं—वे सब जाति और कुलका सम्बन्ध उत्पत्तिसे जोड़ती हैं।

कर्म

भारतके सभी आस्तिक दर्शनोंमें जगत्‌की विभक्ति[1], विचित्रता[2] और साधन[3] तुल्य होने पर भी फलके तारतम्य या अन्तरको सहेतुक माना है। उस हेतुको वेदान्ती अविद्या, बौद्ध वासना, सांख्य क्लेश और न्याय-वैशेषिक अदृष्ट तथा जैन-कर्म[4] कहते हैं। कई दर्शन कर्मका सामान्य निर्देशमात्र करते हैं और कई उसके विभिन्न पहलुओं पर विचार करते-करते बहुत आगे बढ़ जाते हैं। न्याय-दर्शनके अनुसार अदृष्ट आत्माका गुण है। अच्छे-बुरे कर्मोंका आत्मा पर संस्कार पड़ता है, वह अदृष्ट है, जबतक उसका फल नहीं मिल जाता, तबतक वह आत्माके साथ रहता है। उसका फल ईश्वरके माध्यमसे[5] मिलता है, कारण कि यदि ईश्वर कर्म-फलकी व्यवस्था न करे तो कर्म निष्फल हो जांय। सांख्य[6] कर्मको प्रकृतिका विकार मानते हैं। अच्छी

१—कम्मओ णं भंते। जीवे नो अकम्मओ विभत्तिभावं परिणमइ, कम्मओ णं जए णो अकम्मओ विभत्तिभावं परिणमइ। भग० १२-५

२—कर्मजं लोकवैचित्र्यं चेतना मानसञ्च तत्। अभि० को०

३—जो तुल्लसाहणाणं फले विसेसो ण सो विणा हेउं कज्जतणओ गोयम! घडो व्व हेऊय सो कम्मं। विशेषा० भा०

मलविद्धमणेर्व्यक्तिर्यथानेकप्रकारतः।
कर्मविद्धात्मविज्ञप्तिस्तथा नैकप्रकारतः॥

४—क्रियन्ते जीवेन हेतुभिर्येन कारणेन ततः कर्म भण्यते।

५—ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफलस्य दर्शनात्। न्या० सू० ४-१

६—अन्तःकरणधर्मत्वं धर्मादीनाम्। सा० सू० ५-२५

बुरी प्रवृत्तियोंका प्रकृति पर संस्कार पड़ता है। उस प्रकृतिगत संस्कारसे ही कर्मोंके फल मिलते हैं। बौद्धोंने चित्तगत वासनाको कर्म माना है। यही कार्य-कारण-भावके रूपमें सुख-दुःखका हेतु बनती है। जैन-दर्शन कर्मको स्वतंत्र द्रव्य मानता है। कर्म अनन्त परमाणुओंके स्कन्ध हैं। वे समूचे लोकमें जीवात्माकी अच्छी बुरी प्रवृत्तियोंके द्वारा उसके साथ बंध जाते हैं। यह उनकी बध्यमान (बन्ध) अवस्था है। बंधनेके बाद उसका परिपाक होता है, वह सत् (सत्ता) अवस्था है। परिपाकके बाद उनसे सुख-दुःखरूप तथा आवरणरूप फल मिलता है, वह उदयमान (उदय) अवस्था है। अन्य दर्शनोंमें कर्मोंकी क्रियमाण, सञ्चित और प्रारब्ध ये तीन अवस्थाएं बताई गई हैं। वे ठीक क्रमशः बन्ध, सत् और उदयकी समानार्थक हैं। बन्धके प्रकृति, स्थिति, विपाक और प्रदेश ये चार प्रकार, उदीरणा—कर्मका शीघ्र फल मिलना, उद्वर्तन—कर्मकी स्थिति और विपाककी वृद्धि होना, अपवर्तन—कर्मकी स्थिति और विपाकमें कमी होना, संक्रमण—कर्म की सजातीय प्रकृतियोंका एक दूसरेके रूपमें बदलना आदि आदि अवस्थाएं जैनोंके कर्म सिद्धान्तके विकासकी सूचक हैं। बन्धके कारण क्या हैं? बंधे हुए कर्मोंका फल निश्चित होता है या अनिश्चित? कर्म जिस रूपमें बंधते हैं, उसी रूपमें उनका फल मिलता है या अन्यथा? धर्म करनेवाला दुःखी और अधर्म करनेवाला सुखी कैसे? आदि आदि विषयों पर जैन ग्रन्थकारोंने खूब विस्तृत विवेचन किया है। इन सबको लिखा जाय तो दूसरा ग्रन्थ बन जाय। इसलिए यहां इन सब प्रसंगोंमें न जाकर दो-चार विशेष बातोंकी ही चर्चा करना उपयुक्त होगा। वे हैं—कर्मकी पौद्गलिकता, आत्मासे उसका सम्बन्ध कैसे? वह अनादि है, तब उसका अन्त कैसे? फलकी प्रक्रिया, आत्मा स्वतन्त्र है या उसके अधीन?

कर्मकी पौद्गलिकता

अन्य दर्शन कर्मको जहां संस्कार या वासनारूप मानते हैं, वहां जैन-दर्शन उसे पौद्गलिक मानता है। "जिस[1] वस्तुका जो गुण होता है, वह उसका विघातक नहीं बनता।" आत्माका गुण उसके लिए आवरण, पारतन्त्र्य और दुःखका हेतु कैसे बने ?

कर्म जीवात्माके आवरण, पारतन्त्र्य और दुःखोंका हेतु है—गुणोंका विघातक है। इसलिए वह आत्माका गुण नहीं हो सकता।

बेड़ीसे मनुष्य बंधता है, सुरापानसे पागल बनता है, क्लोरोफार्म (Cloroform) से बेभान बनता है, ये सब पौद्गलिक वस्तुएं हैं। ठीक इसीप्रकार कर्मके संयोगसे भी आत्माकी ये दशाएं होती है, इसलिए वह भी पौद्गलिक हैं। ये बेड़ी आदि बाहरी बन्धन एवं अल्प सामर्थ्यवाली वस्तुएं हैं। कर्म आत्माके साथ चिपके हुए तथा अधिक सामर्थ्यवाले सूक्ष्म स्कन्ध हैं। इसीलिए उनकी अपेक्षा कर्म-परमाणुओंका जीवात्मा पर गहरा और आन्तरिक प्रभाव पड़ता है।

शरीर पौद्गलिक है, उसका कारण कर्म है, इसलिए वह भी पौद्गलिक है। पौद्गलिक कार्यका समवायी कारण पौद्गलिक होता है। मिट्टी भौतिक है तो उससे बननेवाला पदार्थ भौतिक ही होगा।

आहार आदि अनुकूल सामग्रीसे सुखानुभूति और शस्त्र-प्रहार आदिसे दुःखानुभूति होती है। यह आहार और शस्त्र पौद्गलिक है, इसीप्रकार सुख-दुःखके हेतुभूत कर्म भी पौद्गलिक हैं।

आत्मा और कर्मका सम्बन्ध कैसे ?

आत्मा अमूर्त्त है तब उसका मूर्त्त कर्मसे सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? यह

१—न खलु यो यस्य गुणः स तत्पारतन्त्र्यकृत्। न्याया०

भी कोई जटिल समस्या नहीं है। प्रायः सभी आस्तिक दर्शनोंने संसार और जीवात्माको अनादि माना है। वह अनादिकालसे ही कर्मबद्ध और विकारी है। कर्मबद्ध आत्माएं कथंचित् मूर्त्त हैं अर्थात् निश्चय दृष्टिके अनुसार स्वरूपतः अमूर्त्त होते हुए भी वे संसार[1]दशामें मूर्त्त होती हैं। जीव दो प्रकारके हैं—रूपी[2] और अरूपी। मुक्त जीव अरूपी हैं और संसारी जीव रूपी।

कर्ममुक्त आत्माके फिर कभी कर्मका बन्ध नहीं होता। कर्मबद्ध आत्माके ही कर्म बंधते हैं। उन दोनोंका अपश्चानु-पूर्वी (न पहले और पीछे) रूपसे अनादिकालीन सम्बन्ध चला आ रहा है।

अमूर्त्त ज्ञान पर मूर्त्त मादक द्रव्योंका असर होता है, वह अमूर्त्तके साथ मूर्त्तका सम्बन्ध हुए बिना नहीं हो सकता। इससे जाना जाता है कि विकारी अमूर्त्त आत्माके साथ मूर्त्तका सम्बन्ध होनेमें कोई आपत्ति नहीं आती।

अनादिका अन्त कैसे ?

जो अनादि होता है, उसका अन्त नहीं होता, ऐसी दशामें अनादिकालीन कर्म-सम्बन्धका अन्त कैसे हो सकता है ? यह ठीक, किन्तु इसमें बहुत कुछ समझने जैसा है। अनादिका अन्त नहीं होता, यह सामुदायिक नियम है और जातिसे सम्बन्ध रखता है। व्यक्ति विशेष पर यह लागू नहीं भी होता। प्रागभाव अनादि है, फिर भी उसका अन्त होता है। स्वर्ण और मृत्तिकाका, दूध और घीका सम्बन्ध अनादि है फिर भी वे पृथक् होते हैं।

१—रूविं पि काये। भग० १३-७

जीवस्स सरूविस्स। भग० १७-२

वण्ण रस पंच गन्धा, दो फासा अट्ठणिच्छया जीवे।

णो संति अमुत्ति तदो, ववहारा मुत्ति बंधा दो॥ द्रव्य० सं० गा० ७

२—रूवी जीवा चेव अरूवी जीवा चेव। स्था० २

ऐसे ही आत्मा और कर्मके अनादि सम्बन्धका अन्त होता है। यह ध्यान रहे कि इसका सम्बन्ध प्रवाहकी अपेक्षा अनादि है, व्यक्तिशः नहीं। आत्मासे जितने कर्म पुद्गल चिपटते हैं, वे सब अवधिसहित होते हैं। कोई भी एक कर्म अनादिकालसे आत्माके साथ घुलमिलकर नहीं रहता। आत्मा मोक्षोचित सामग्री पा, अनास्रव बन जाती है, तब नये कर्मोंका प्रवाह रुक जाता है, संचित कर्म तपस्या द्वारा टूट जाते है, आत्मा मुक्त बन जाती है।

फलकी प्रक्रिया

कर्म जड़—अचेतन है। तब वह जीवको नियमित फल कैसे दे सकता है? यह प्रश्न न्यायदर्शनके प्रणेता गौतम ऋषिके 'ईश्वर' के अभ्युपगमका हेतु बना। इसीलिए उन्होंने ईश्वरको कर्म-फलका नियन्ता बतलाया, जिसका उल्लेख कुछ पहले किया जा चुका है। जैनदर्शन कर्मफलका नियमन करनेके लिए ईश्वरको आवश्यक नहीं समझता। कर्म परमाणुओंमें जीवात्माके सम्बन्धसे एक विशिष्ट[1] परिणाम होता है। वह द्रव्य[2], क्षेत्र, काल, भाव, भव, गति[3], स्थिति, पुद्गल, पुद्गल-परिणाम आदि उदयानुकूल सामग्रीसे विपाक-प्रदर्शनमें समर्थ हो जीवात्माके संस्कारोंको विकृत करता है उससे उनका फलोपभोग होता है। सही अर्थमें आत्मा अपने कियेका अपने आप फल[4] भोगता है, कर्म-परमाणु सहकारी या सचेतकका कार्य करते

१—भग० ७-१०

२—दव्वं, खेत्तं, कालो, भवोय भावो य हेयवो पंच
हेतु समासेणु दओ जायइ सव्वाण पगईणं। पं० सं०

३—प्रज्ञा० प० २३

४—जीव खोटा खोटा कर्तव्य करै, जब पुद्गल लागे ताम।
ते उदय आयां दुःख ऊपजे, ते आप कमाया काम॥

हैं। विष और अमृत, अपथ्य और पथ्य भोजनको कुछ भी ज्ञान नहीं होता फिर भी आत्माका संयोग पा उनकी वैसी परिणति हो जाती है। उनका परिपाक होते ही खानेवालेको इष्ट या अनिष्ट फल मिल जाता है। विज्ञानके क्षेत्रमें परमाणुकी विचित्र शक्ति और उसके नियमनके विविध प्रयोगोंके अध्ययनके बाद कर्मोंकी फलदान शक्तिके बारेमें कोई सन्देह नहीं रहता।

आत्मा स्वतन्त्र है या कर्म के अधीन

कर्मकी मुख्य अवस्थाएं दो हैं—बन्ध और उदय। दूसरे शब्दोंमें ग्रहण और फल। "कर्म[1] ग्रहण करनेमें जीव स्वतन्त्र है और उसका फल भोगनेमें परतन्त्र। जैसे कोई व्यक्ति वृक्षपर चढ़ता है, वह चढ़नेमें स्वतन्त्र है—इच्छानुसार चढ़ता है। प्रमादवश गिर जाय तो वह गिरनेमें स्वतन्त्र नहीं है।" इच्छासे गिरना नहीं चाहता फिर भी गिर जाता है, इसलिए गिरनेमें परतन्त्र है। इसी प्रकार विष खानेमें स्वतन्त्र है, उसका परिणाम भोगनेमें परतन्त्र। एक रोगी व्यक्ति भी गरिष्ठसे गरिष्ठ पदार्थ खा सकता है, किन्तु उसके फल-स्वरूप होनेवाले अजीर्णसे नहीं बच सकता। कर्म-फल भोगनेमें जीव परतन्त्र है, यह कथन प्रायिक है। कहीं कहीं उसमें जीव स्वतन्त्र भी होते हैं। "जीव[2] और कर्मका संघर्ष चलता रहता है। जीवके काल आदि

पाप उदय थी दुःख हुवे, जब कोई मत करज्यो रोप।
किया जिसा फल भोगवे, पुद्गलनो सूं दोप॥ न० प०

१—कम्मं चिणंति सवसा, तस्सु दयम्मि उ परवसा होन्ति।
रुक्खं दुरुहइ सवसो, विगलइ स परवसो तत्तो॥ वृ० भा० १ उ०

२—कत्थवि वलिओ जीवो, कत्थवि कम्माइ हुंति वलियाइ।
जीवस्स य कम्मस्स य, पुव्व विरुद्धाइ वैराइ॥
ग० वा० २ अधि० गा० २५

लब्धियोंकी अनुकूलता होती है तब वह कर्मोंको पछाड़ देता है और कर्मोंकी बहुलता होती है, तब जीव उनसे दब जाता है।" इसलिए यह मानना होता है कि 'कहीं' जीव कर्मके अधीन है और कहीं कर्म जीवके अधीन।"

कर्मके दो प्रकार होते हैं – (१) निकाचित—जिनका विपाक अन्यथा नहीं हो सकता, (२) दलिक—जिनका विपाक अन्यथा भी हो सकता है अथवा सोपक्रम और निरुपक्रम। सोपक्रम—जो कर्म उपचारसाध्य होता है। निरुपक्रम—जिसका कोई प्रतिकार नहीं होता, जिसका उदय अन्यथा नहीं हो सकता। निकाचित कर्मोदयकी अपेक्षा जीव कर्मके अधीन ही होता है। दलिकी अपेक्षा दोनों बातें हैं—जहां जीव उसको अन्यथा करनेके लिए कोई प्रयत्न नहीं करता, वहां वह उस कर्मके अधीन होता है और जहां जीव प्रबल धृति, मनोबल, शरीरबल आदि सामग्रीकी सहायतासे सत्प्रयत्न करता है, वहां कर्म उसके अधीन होता है। उदयकालसे पूर्व कर्मको उदयमें ला, तोड़ डालना, उनकी स्थिति और रसको मन्द कर देना, यह सब इसी स्थितिमें हो सकता है। यदि यह न होता तो तपस्या करनेका कोई अर्थ ही नहीं रहता। पहले बंधे हुए कर्मोंकी स्थिति और फलशक्ति नष्ट कर, उन्हें शीघ्र तोड़ डालनेके लिए ही तपस्या की जाती है। पातञ्जलयोगभाष्यमें भी अदृष्ट-जन्म-वेदनीय-कर्मकी तीन गतियां बतलाई हैं। उनमें "कोई[1] कर्म बिना फल दिये ही प्रायश्चित्त आदिके द्वारा नष्ट हो जाते हैं।" एक गति यह है। इसीको जैन-दर्शनमें उदीरणा कहा है।

धर्म और पुण्य

जैन-दर्शनमें धर्म और पुण्य ये दो पृथक् तत्त्व हैं। शाब्दिक दृष्टिसे पुण्य

१—कृतस्याऽविपक्वस्य नाशः—अदत्तफलस्य कस्यचित् पापकर्मणः प्रायश्चित्तादिना नाश इत्येका गतिरित्यर्थः।

पा० यो० पाद २ सूत्र १३

शब्द धर्मके अर्थमें भी प्रयुक्त होता है, किन्तु तत्त्वमीमांसामें ये कभी एक नहीं होते। धर्म[1] आत्माकी राग-द्वेषहीन परिणति है—शुभ परिणाम है और पुण्य[2] शुभकर्ममय पुद्‌गल है। दूसरे शब्दोंमें—धर्म आत्मा[3]की पर्याय है और पुण्य अजीव (पुद्‌गल[4]) की पर्याय है। दूसरी बात धर्म (निर्जरारूप, यहां सम्वर की अपेक्षा नहीं है) सत्क्रिया है और पुण्य[5] उसका फल है कारण कि सत्प्रवृत्ति के बिना पुण्य नहीं होता। तीसरी बात—धर्म आत्म-शुद्धि—आत्म-मुक्ति[6]का साधन है और पुण्य आत्माके लिए बन्धन[7] है। अधर्म और पापकी भी यही स्थिति है। ये दोनों धर्म और पुण्यके ठीक प्रतिपक्षी हैं। जैसे—सत्प्रवृत्तिरूप धर्मके बिना पुण्यकी उत्पत्ति नहीं होती, वैसे ही अधर्मके बिना पाप[8] की भी

१—वत्थुसहावो धम्मो, धम्मो जो सो समोत्तिणिद्दिट्ठो।
मोहकोहविहीणो, परिणामो अप्पणो धम्मो॥

कुन्दकुन्दाचार्य

२—पुद्‌गलकर्म शुभंयत्, तत् पुण्यमिति जिनशासने दृष्टम्।

प्र० र० प्र० गा० २१९

३—श्रुतचारित्रात्म्यात्मके कर्मक्षयकारणे जीवस्यात्मपरिणामे।

सू० कृ० टी० २-५

४—कर्म च पुद्‌गलपरिणामः, पुद्‌गलाश्चाजीवा इति।

स्था० टी० ९ स्था०

५—धर्मः श्रुतचारित्रलक्षणः, पुण्यं तत्फलभूतं शुभकर्म।

भग० वृ० १-७

६—संसारोद्धरणस्वभावः। सू० कृ० टी० १-६

७—सोवण्णियं पि णियलं, बंधदि कालायसं पि जह पुरिसं।
बंधदि एवं जीवं, सुहमसुहं वा कदं कम्म॥ स० सा० गा० १४६

८—यदशुभ (पुद्‌गलकर्म) मथ तत् पापमिति भवति सर्वज्ञनिर्दिष्टम्।

प्र० र० प्र० २१९

उत्पत्ति नहीं होती। पुण्य पाप फल हैं, जीवकी अच्छी या बुरी प्रवृत्तिसे उसके साथ चिपटनेवाले पुद्गल हैं तथा ये दोनों धर्म और अधर्मके लक्षण[1] हैं—गमक हैं। लक्षण लक्ष्यके बिना अकेला पैदा नहीं होता। जीवकी क्रिया दो भागोंमें विभक्त होती है—धर्म और अधर्म, सत्[2] अथवा असत्। अधर्मसे आत्माके संस्कार विकृत होते हैं, पापका बन्ध होता है। धर्मसे आत्म-शुद्धि होती है और उसके साथ-साथ पुण्यका बन्ध होता है। इसलिए इनकी उत्पत्ति स्वतन्त्र नहीं हो सकती। पुण्य[3]-पाप कर्मका ग्रहण होना या न होना आत्माके अध्यवसाय-परिणाम पर निर्भर है। शुभयोग तपस्या—धर्म है। और वही शुभयोग पुण्यका[4] आस्रव है। अनुकम्पा[5], क्षमा, सराग-संयम, अल्प-आरम्भ, अल्प-परिग्रह, योग ऋजुता आदि आदि पुण्यबन्धके हेतु हैं। ये सत्प्रवृत्तिरूप होनेके कारण धर्म हैं।

सिद्धान्त चक्रवर्ती नेमिचन्द्राचार्यने शुभभावयुक्त[6] जीवको पुण्य और अशुभभावयुक्त जीवको पाप कहा है। अहिंसा आदि व्रतोंको पालन करना

१—धर्माधर्मौ पुण्यपापलक्षणौ। आ० टी० ४ अ०

२—निरवद्य करणीस्यूं पुण्य नीपजे, सावद्यस्यूं लागे पाप। न० प० पुण्य

३—पुण्यपापकर्मोपादानानुपादानयोरध्यवसायानुरोधित्वात्।

प्र० वृ० प० २२

४—योगः शुद्धः पुण्यास्रवस्तु पापस्य तद्विपर्यासः।

सू० कृ० टी० २-५-१७ तत्त्वा० ६-३

शुद्धाः योगा रे यदपि यतात्मनां, स्रवन्ते शुभ कर्माणि।

काञ्चननिगडांस्तान्यपि जानीयात्, हत निर्वृतिशर्माणि॥

शा० सु० आ० भा०

५—भग० ८-२, तत्त्वा० ६, न० प० पुण्य०

६—सुह-असुहजुत्ता, पुण्णं पापं हवंति खलु जीवा। द्रव्य० सं० ३८

शुभोपयोग है। इसमें प्रवृत्त जीवके जो शुभकर्मका बन्ध होता है, वह पुण्य है। अभेदोपचारसे पुण्यके कारणभूत शुभोपयोगप्रवृत्त जीवको ही पुण्यरूप कहा गया है।

इसलिए अमुक प्रवृत्तिमें धर्म या अधर्म नहीं होता, केवल पुण्य या पाप होता है, यह मानना संगत नहीं। कहीं कहीं पुण्यहेतुक[1] सत्प्रवृत्तियोंको भी पुण्य कहा गया है। यह कारणमें कार्यका उपचार, विवक्षाकी विचित्रता अथवा सापेक्ष (गौण-मुख्य-रूप) दृष्टिकोण है। तात्पर्यमें जहां पुण्य है, वहां सत्प्रवृत्तिरूप धर्म अवश्य होता है। इसी बातको पूर्ववर्ती आचार्योंने इस रूपमें समझाया है कि अर्थ[2] और काम ये पुण्यके फल हैं। इनके लिये दौड़-धूप मत करो। अधिकसे अधिक धर्मका आचरण करो। क्योंकि उसके बिना ये भी मिलनेवाला नहीं है।" अधर्मका फल दुर्गति है। धर्मका मुख्य फल आत्मशुद्धि—मोक्ष है। किन्तु मोक्ष न मिलने तक गौण फलके रूपमें पुण्यका बन्ध भी होता रहता है और उससे अनिवार्यतया अर्थ, काम आदि आदि पौद्‌गलिक सुख[3] साधनोंकी उपलब्धि भी होती रहती है। इसीलिए यह प्रसिद्ध उक्ति है—'सुखं हि जगतामेकं काम्यं धर्मेण लभ्यते'।

१—पुण्णाइं अकुव्वमाणो—पुण्यानि पुण्यहेतुभूतानि शुभानुष्ठानानि
अकुर्वाणः। उत्त० १३-२१
एवं पुण्णपयं सोच्चा—पुण्यहेतुत्वात् पुण्यं तत् पद्यते गम्यतेऽर्थोऽनेनेति
पदं स्थानं पुण्यपदम्। उत्त० १८

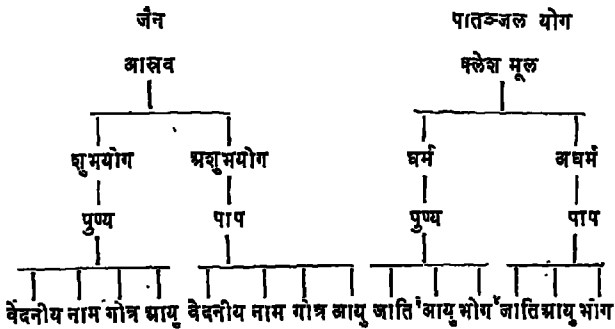
२—त्रिवर्गसंसाधनमन्तरेण पशोरिवायुर्विफलं नरस्य।
तत्रापि धर्मं प्रवरं वदन्ति, न तं विना यद् भवतोऽर्थ कामौ। सू० मु०

३—प्राज्यं राज्यं सुभगदयितानन्दनानन्दनानां,
रम्यं रूपं सरसकवितचातुरी सुस्वरत्वम्।
नीरोगत्वं गुणपरिचयः सज्जनत्वं सुबुद्धिः,
किन्नु ब्रूमः फलपरिणतिं धर्मकल्पद्रुमस्य॥ शा० सु० धर्मभावना

महाभारतके अन्तमें भी यही लिखा है।

'अरे'[1] भुजा उठाकर मैं चिल्ला रहा हूं परन्तु कोई भी नहीं सुनता। धर्मसे ही अर्थ और कामकी प्राप्ति होती है। तब तुम उसका आचरण क्यों नहीं करते हो ?"

योगसूत्रके अनुसार भी पुण्यकी उत्पत्ति धर्मके साथ ही होती है, यही फलित होता है। जैसे—"धर्म[2] और अधर्म ये क्लेशमूल हैं। इन मूलसहित क्लेशाशयका परिपाक होनेपर उनके तीन फल होते हैं—जाति, आयु और भोग। ये दो प्रकारके हैं—सुखद और दुःखद। जिनका हेतु पुण्य होता है, वे सुखद और जिनका हेतु पाप होता है, वे दुःखद होते हैं।" इससे फलित यही होता है कि महर्षि पतञ्जलीने भी पुण्य पापकी स्वतन्त्र उत्पत्ति नहीं मानी है। जैन-विचारोंके साथ उन्हें तोलें तो कोई अन्तर नहीं आता।

तुलनाके लिए देखें—

१—ऊर्ध्वबाहुर्विरोम्येष, न च कश्चिच्छृणोति माम्।
धर्मादर्थश्च कामश्च, स धर्मः किं न सेव्यते॥

२—सति मूले तद् विपाको जात्यायुर्भोगाः। पा० यो० २-१३
ते ह्लादपरितापफलाः पुण्यापुण्यहेतुत्वात्। पा० यो० २-१४

३—जाति—जैन-परिभाषामें नामकर्मकी एक प्रकृति ४ भोग—वेदनीय

कुन्दकुन्दाचार्यने शुद्ध-दृष्टिकी अपेक्षा प्रतिक्रमण—आत्मालोचन, प्रायश्चित्त को पुण्यबन्धका हेतु होनेके कारण विष[1] कहा है। आचार्य भिक्षुने कहा है—"पुण्य[2]की इच्छा करनेसे पापका बंध होता है।" आगम कहते हैं—"इहलोक[3], परलोक, पूजा-श्लाघा आदिके लिए धर्म मत करो, केवल आत्मशुद्धिके लिए करो।" यही बात वेदान्तके आचार्योंने कही है कि मोक्षार्थी[4] को काम्य और निषिद्ध कर्ममें प्रवृत्त नहीं होना चाहिए।" क्योंकि आत्म-साधकका लक्ष्य मोक्ष होता है और पुण्य संसार-भ्रमणके हेतु है। भगवान् महावीरने कहा है—'पुन्य[5] और पाप इन दोनोंके क्षयसे मुक्ति मिलती है।" "जीव[6] शुभ और अशुभ कर्मोंके द्वारा संसारमें परिभ्रमण करता है।" गीता भी यही कहती है—"बुद्धिमान्[7] सुकृत और दुष्कृत दोनोंको छोड़ देता है।"

१—यत्र प्रतिक्रमणमेव विषप्रणीतं, तत्राप्रतिक्रमणमेव सुधा कुतः स्यात्।
तत् किं प्रमाद्यति जनः प्रपतन्नधोऽधः, किं नोर्ध्वमूर्ध्वमधिरोहति निःप्रमादः॥
स० सा० ३० मोक्षाधिकार

२—पुण्य तणी वांछा कियां, लागैछै एकांत पाप। न० प० ५२

३—नो इह लोगट्ठयाए तव महिट्ठिज्जा,
नो परलोगट्ठयाए तव महिट्ठिज्जा।
नो कित्तीवण्णसद्दसिलोगट्ठयाए तव महिट्ठिज्जा,
नन्नत्थनिज्जरट्ठयाए तव महिट्ठिज्जा। दशवै० ९-४

४—मोक्षार्थी न प्रवर्तेत तत्र काम्यनिषिद्धयोः।................
काम्यानि—स्वर्गादीष्टसाधनानि ज्योतिष्टोमादीनि, निषिद्धानि-नरकाद्यनिष्टसाधनानि ब्राह्मणहननादीनि। वे० सा० पृ० ४

५—उत्त० २१-२४

६—उत्त० १०

७—बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते। गीता २-५०

"आस्रव', संसारका हेतु है और सम्वर मोक्षका, जैनी दृष्टिका बस यही सार है।" अभयदेवसूरिने स्थानाङ्गकी टीकामें 'आस्रव' बन्ध, पुण्य और पाप' को संसार-भ्रमणके हेतु कहा है। आचार्य भिक्षुने इसे यों समझाया है कि "पुण्य' से भोग मिलते हैं, जो पुण्यकी इच्छा करता है वह भोगोंकी इच्छा करता है। भोगकी इच्छासे संसार बढ़ता है।"

इसका निगमन यों करना चाहिए कि अयोगी-अवस्था—पूर्ण समाधि-दशासे पूर्व सत्प्रवृत्तिके साथ पुण्यबन्ध अनिवार्यरूपसे होता है। फिर भी पुण्यकी इच्छासे कोई भी सत्प्रवृत्ति नहीं करनी चाहिए। प्रत्येक सत्प्रवृत्तिका लक्ष्य होना चाहिए—मोक्ष—आत्म-विकास। भारतीय दर्शनोंका यही चरम लक्ष्य है। लौकिक अभ्युदय धर्मका आनुषङ्गिक फल है—धर्मके साथ अपने आप फलनेवाला है। यह शाश्वतिक या चरम लक्ष्य नहीं है। इसी सिद्धान्तको लेकर कई व्यक्ति भारतीय दर्शनों पर यह आक्षेप करते हैं कि उन्होंने लौकिक अभ्युदयकी नितान्त उपेक्षा की, पर सही अर्थमें बात यह नहीं है। ऊपरकी पंक्तियोंका विवेचन धार्मिक दृष्टिकोणका है, लौकिक वृत्तियोंमें रहनेवाले अभ्युदयकी सर्वथा उपेक्षा कर ही कैसे सकते हैं। हां, फिर भी भारतीय एकान्त

१—आस्रवो बन्धहेतुः स्यात् सम्वरो मोक्षकारणम्।
इतीयमार्हती दृष्टिरन्यत् सर्वं प्रपञ्चनम्॥

२—आस्रवो बन्धो वा बन्धद्वारायाते च पुण्य पापे,
मुख्यानि तत्त्वानि संसारकारणानि। स्था० टी० ९ स्था०

३—जिण पुण्य तणी वांछा करी, तिण वांछ्या काम ने भोग।
संसार बधै काम भोग स्यूं, पामै जन्म-मरणमें सोग॥
न० प० पुण्य ६०

भौतिकतासे बहुत बचे हैं। उन्होंने प्रेय[1] और श्रेयको एक नहीं माना। अभ्युदयको ही सब कुछ माननेवाले भौतिकवादियोंने युगको कितना जटिल बना दिया, इसे कौन अनुभव नहीं करता :

धर्म और लोकधर्म

प्राचीन जैन, बौद्ध और वैदिक साहित्यमें धर्म शब्द अनेक अर्थोंमें व्यवहृत हुआ है। इससे दो बातें हमारे सामने आती हैं, पहली धर्मशब्दकी लोकप्रियता, दूसरी उसकी व्यापकता। जो कोई अच्छी वस्तु जान पड़ी, प्रिय लगी, उसीका नाम धर्म रक्खा गया। ऐसी मनोवृत्ति आज भी है। अथवा यों समझना चाहिए कि उसे अपनी व्यापक शक्तिके द्वारा अनेक अर्थोंमें प्रयुक्त होनेका अवसर मिला। कुछ भी हो, इससे सही अर्थ समझनेमें बड़ी कठिनाई होती है। धर्म शब्द संस्कृतिकी 'धृ॑न् धारणे' धातुसे बना है। कहा भी है—'धारणात् धर्म उच्यते'। वैदिक साहित्यमें प्रकृति[2], ईश्वर तथा सृष्टिके अखण्ड नियमोंके लिए धर्मशब्दका प्रयोग हुआ है। ऋग्वेदमें पृथ्वीको 'धर्मणा धृता' कहा गया है।

साम्प्रदायिक मतवाद, गृहस्थके रीति-रिवाज, समाज और राज्यके नियमों के लिए भी इसका प्रयोग होता है। इसके लिए गीतारहस्य[3]के पृष्ठ ६४ से ६६ तकका विवेचन मननीय है।

१—अन्यच्छ्रेयोऽन्यदुतैव प्रेयस्ते उभे नानार्थे पुरुष सिनीतः।
तयोः श्रेय आददानस्य साधुर्भवति हीयतेऽर्थाद्य उ प्रेयो वृणीते ॥
कठो० १-२-१

२—ऋग्० पृथ्वी सूक्त

३—नित्य व्यवहारमें 'धर्म' शब्दका उपयोग केवल "पारलौकिक सुखका मार्ग" इसी अर्थमें किया जाता है। जब हम किसीसे प्रश्न करते हैं कि "तेरा

सामाजिक राजनीतिक साहित्यमें अदालतके लिए धर्मासन, न्यायाधीशके लिए धर्मस्थ और धर्माध्यक्ष, न्यायप्रियके लिए धार्मिक, वर्णाश्रम व्यवस्थाके पालनेके लिए धर्मोका प्रयोग होता था।

कौन-सा धर्म है?" तब उससे हमारे पूछनेका यही हेतु होता है कि तू अपने पारलौकिक कल्याणके लिए किस मार्ग—वैदिक, बौद्ध, जैन, ईसाई, मुहम्मदी या पारसी—से चलता है; और वह हमारे प्रश्नके अनुसार ही उत्तर देता है। इसी तरह स्वर्ग प्राप्तिके लिए साधनभूत यज्ञ-याग आदि वैदिक विषयोंकी मीमांसा करते समय "अथातो धर्म-जिज्ञासा" आदि धर्मसूत्रोंमें भी धर्मशब्दका यही अर्थ लिया गया है। परन्तु, 'धर्म' शब्दका इतना ही संकुचित अर्थ नहीं है। इसके सिवा राजधर्म, प्रजाधर्म, देशधर्म, जातिधर्म, कुलधर्म, मित्रधर्म इत्यादि सांसारिक नीति-बन्धनोंको भी 'धर्म' कहते हैं। धर्म शब्दके इन दो अर्थोंको यदि पृथक् करके दिखलाना हो तो पारलौकिक धर्मको 'मोक्षधर्म' अथवा सिर्फ 'मोक्ष' और व्यावहारिक धर्म अथवा केवल नीतिको केवल 'धर्म' कहा करते हैं। उदाहरणार्थ, चतुर्विध पुरुषार्थोंकी गणना करते समय हम लोग "धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष," कहा करते हैं। इसके पहले शब्द धर्ममें ही यदि मोक्षका समावेश हो जाता तो अन्तमें मोक्षको पृथक् पुरुषार्थ बतलानेकी आवश्यकता न रहती; अर्थात् यह कहना पड़ता है कि 'धर्म' पदसे इस स्थान पर संसारके सैकड़ों नीति धर्म ही शास्त्रकारोंके अभिप्रेत हैं। इन्हींको हम लोग आज कल कर्त्तव्यकर्म, 'नीति, नीतिधर्म अथवा सदाचरण कहते हैं। परन्तु प्राचीन संस्कृत ग्रन्थोंमें 'नीति' अथवा 'नीतिशास्त्र' शब्दोंका उपयोग विशेष करके राजनीति ही के लिए किया जाता है, इसलिए पुराने जमानेमें कर्त्तव्यकर्म अथवा सदाचारके

स्थानांग सूत्रमें बताया है कि "परिणाम', स्वभाव, शक्ति और धर्म ये एकार्थक हैं।" तथा इसके दसवें स्थानमें दस प्रकारके धर्म बतलाये हैं। वहां भी धर्मके अनेकार्थक प्रयोग हैं। देखो परिशिष्ट संख्या १ में ७ वें प्रकाशके २९ वें सूत्रका टिप्पण।

१—स्था० ९ स्था०

सामान्य विवेचनको 'नीति प्रवचन न कह कर 'धर्मप्रवचन' कहा करते थे। परन्तु 'नीति' और 'धर्म' दो शब्दोंका यह पारिभाषिक भेद सभी संस्कृत ग्रन्थोंमें नहीं माना गया है। इसलिए हमने भी इस ग्रन्थमें 'नीति' 'कर्त्तव्य' और 'धर्म' शब्दोंका उपयोग एकही अर्थमें किया है; और मोक्षका विचार जिस स्थान पर करना है, उस प्रकरणके 'अध्यात्म' और 'भक्तिमार्ग' ये स्वतंत्र नाम रखे हैं। महाभारतमें धर्म शब्द अनेक स्थानों पर आया है; और जिस स्थानमें कहा गया है कि "किसीको कोई काम करना धर्म-सगत है" उस स्थानमें धर्म शब्दसे कर्त्तव्यशास्त्र अथवा तत्कालीन समाज-व्यवस्था-शास्त्र ही का अर्थ पाया जाता है, तथा जिस स्थानमें पारलौकिक कल्याणके मार्ग बतलानेका प्रसंग आया है उस स्थान पर, अर्थात् शान्तिपर्वके उत्तरार्धमें 'मोक्षधर्म' इस विशिष्टशब्दकी योजना की गई है। इसी तरह मन्वादि स्मृति-ग्रन्थोंमें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्रके विशिष्ट कर्मों, अर्थात् चारों वर्णोंके कर्मोंका वर्णन करते समय केवल धर्म शब्दका ही अनेक स्थानों पर कई बार उपयोग किया गया है। और भगवद्गीतामें भी जब भगवान् अर्जुनसे यह कह कर लड़नेके लिये कहते हैं कि "स्वधर्ममपिचावेक्ष्य:" (गी० २-३१) तब, और इसके बाद "स्वधर्मे निधनं श्रेयः, परधर्मोभयावहः" (गी० ३-३५) इस स्थान पर भी, 'धर्म' शब्द "इसलोकके—चातुर्वर्ण्यके धर्म" के अर्थमें ही प्रयुक्त

जैन सूत्रोंमें 'मैथुनधर्म'[1], 'ग्रामधर्म'[2] (शब्दादि विषय), साधुधर्म[3], पापधर्म आदि प्रयोग भी मिलते हैं।

१—मेहुणधम्माओ विरया। अ० २-१

२—गामधम्मा इइ मे अणुस्सुयं। ग्रामधर्मा शब्दादिविषया मैथुनरूपा वा। सू० कृ० १-११-२५

३—संधए साहुधम्मं च, पावधम्मं णिराकरे।.........पापं पापोपादानकारणं धर्मं प्राण्युपमर्देन प्रवृत्तं निराकुर्यात्। सू० कृ० १-११-३५

हुआ है। पुराने जमानेके ऋषियोंने श्रम-विभागरूप चातुर्वर्ण्य संस्था इसलिए चलाई थी कि समाजके सब व्यवहार सरलतासे होते जावें, किसी एक विशिष्ट व्यक्ति या वर्ग पर ही सारा बोझ न पड़ने पावे और समाजका सभी दिशाओंसे संरक्षण और पोषण भली-भांति होता रहे। यह बात भिन्न है कि कुछ समयके बाद चारों वर्णोंके लोग केवल जातिमात्रोपजीवी हो गये, अर्थात् सच्चे स्वकर्मको भूल कर वे केवल नामधारी ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य अथवा शूद्र हो गये। इसमें सन्देह नहीं कि प्रारम्भमें यह व्यवस्था समाज धारणार्थ ही की गई थी; और यदि चारों वर्णोंमेंसे कोई भी एक वर्ण अपना धर्म अर्थात् कर्त्तव्य छोड़ दे; अथवा यदि कोई वर्ण समूल नष्ट हो जाय और उसकी स्थान-पूर्ति दूसरे लोगोंसे न की जाय तो कुल समाज उतना ही पंगु होकर धीरे-धीरे नष्ट भी होने लग जाता है अथवा वह निकृष्ट अवस्थामें तो अवश्य ही पहुंच जाता है। यद्यपि यह बात सच है कि यूरोपमें ऐसे अनेक समाज हैं जिनका अभ्युदय चातुर्वर्ण्य-व्यवस्थाके बिना ही हुआ है; तथापि स्मरण रहे कि उन देशोंमें चातुर्वर्ण्य-व्यवस्था चाहे न हो, परन्तु चारों वर्णोंके सब धर्म, जातिरूपसे नहीं तो गुण विभागरूप ही से जागृत

मनुस्मृतिमें कहा गया है कि—"जातिधर्म[1], जानपदधर्म, श्रेणीधर्म—वंश्य आदिके धर्म तथा कुल धर्मोंको देखकर धर्मात्मा राजा अपने धर्मकी व्यवस्था करे।" ये धर्म उन धर्मोंसे भिन्न हैं, जिनका स्वरूप अध्याय[2]

१—मनु० ८-४१

२—धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं, शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
धीर्विद्या सत्यमक्रोधो, दशकं धर्मलक्षणम् ॥
..................ते यान्ति परमां गतिम्।

अवश्य रहते हैं। सारांश, जब हम धर्म शब्दका उपयोग व्यावहारिक दृष्टिसे करते हैं तब हम यही देखा करते हैं, कि सब समाजका धारण और पोषण कैसे होता है ? मनुने कहा है—"असुखोदर्क" अर्थात् जिसका परिणाम दुःखकारक होता है उस धर्मको छोड़ देना चाहिए (मनु० ४-१७६) और शान्तिपर्वके सत्यानृताध्याय (शां० १०९-१२) में धर्म अधर्मका विवेचन करते हुए भीष्म और उसके पूर्व कर्णपर्वमें भी श्री कृष्ण कहते हैं:—

धारणाद्धर्ममित्याहुः धर्मो धारयते प्रजाः।
यत्स्याद्धारणसंयुक्तं स धर्म इति निश्चयः॥

"धर्मशब्द धृ (=धारण करना) धातुसे बना है। धर्मसे सब प्रजा बंधी हुई है। यह निश्चय किया गया है कि जिससे (सब प्रजाका) धारण होता है वही धर्म है" (मभा० कर्ण० ६९-५९)

यदि यह धर्म छूट जाय तो समझ लेना चाहिए कि समाजके सारे बन्धन भी टूट गये; और यदि समाजके बन्धन टूटे, तो आकर्षण शक्तिके बिना आकाशमें सूर्यादि ग्रहमालाओंकी जो दशा होती है; अथवा समुद्रमें मल्लाहके बिना नावकी जो दशा होती है, ठीक वही दशा समाजकी भी हो जाती है। (गी० र० पृ० ६४-६६)

६-९२-९३ तथा १०'-६३ में बताया गया है। यहां धर्मका अर्थ रीति-रिवाज है और वहां धर्मका अर्थ है परम-पदकी प्राप्तिके साधन। दर्शनशास्त्रमें "जो[2] जिसका स्वभाव है, वह उसका धर्म है।" सहभावी[3] पर्यायका नाम धर्म है।" "धर्म[4] और धर्मीमें अत्यन्त भेद नहीं होता।" इसप्रकार स्वभाव और पर्यायके अर्थमें वह प्रयुज्यमान है। मोक्ष—आत्मशुद्धिके साधनभूत अहिंसा आदि चारित्र्य[5] को तो धर्म कहा ही जाता है। इस प्रकार अनेक अर्थोंमें प्रयुक्त होनेके कारण धर्म-शब्द इतना जटिल बन गया है कि कहां किस अर्थमें प्रयुक्त हुआ है, यह निर्णय करना सुलभ नहीं रहा। इसी लिए धार्मिकोंमें बड़ी भारी खींचातान चलती है।

'यह समस्या कैसे सुलझ सकती है' इस पर भी हमें कुछ विचार करना चाहिए। धर्मका व्यवहार जिन अनेक अर्थोंमें हुआ है, उन सबका वर्गीकरण किया जाय तो दो अर्थ बनते हैं—लोक—संसार और मोक्ष। जो आत्म-विकासका साधन है, वह मोक्षधर्म—आत्मधर्म है और शेष जितने धर्म हैं,

---

१—अहिंसा सत्यमस्तेयं, शौचमिन्द्रियनिग्रहः।
एते सामासिकं धर्मं, चातुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मनुः॥

२—यो यस्य स्वभावः, स तस्य धर्मः। सू० कृ० टी० १-९

३—धर्माः सहभाविनः क्रमभाविनश्च पर्यायाः। स्था० टी० २-१

४—न धर्मधर्मित्वमतीव भेदे। अन्य० व्यव० ७

५—दुविहे धम्मे पण्णत्ते—तं जहा-सुयधम्मे चेव चरित्तधम्मे चेव।
स्था० २ स्था०

धम्मं सरणं गच्छामि (बौद्ध)

अहिंसा सत्यमस्तेयं, त्यागो मिथुनवर्जनम्।
पंचस्वेतेषु धर्मेषु, सर्वे धर्माः प्रतिष्ठिताः॥ (वैदिक)

वह सब लोकधर्म—व्यावहारिक धर्म हैं। गम्य-धर्म, पशु-धर्म, देशधर्म, राज्य-धर्म, पुरवरधर्म, ग्रामधर्म, गणधर्म, गोष्ठीधर्म, राजधर्म आदि आदि लौकिक[१] धर्म हैं। कुप्रावचनिक धर्मको भी आचार्योंने लौकिक धर्मके समान ही कहा है। आरम्भ और परिग्रहयुक्त धर्म कुप्रावचनिक[२] है। इन दोनों

१—गम्मपसुदेसरज्जे, पुरवरगामगणगोट्ठिराईणं।

सावज्जो उ कुतित्थिय, धम्मो न जिणेहिं उ पसत्थो॥

तत्र गम्यधर्मो यथा दक्षिणापथे मातुलदुहिता गम्या, उत्तरापथे पुनरगम्यैव। एवं भक्ष्याभक्ष्ये पेयापेये विभाषा कर्तव्येति। पशुधर्मो मात्रादिगमनलक्षणः। देशधर्मो देशाचारः। स च प्रतिनियत एव नेपथ्यादिलिङ्गभेद इति। राज्यधर्मः प्रतिराज्यं भिन्नः। स च करादिः। पुरवरधर्मः प्रतिपुरवरं भिन्नः। क्वचित् किञ्चिद् विशिष्टोऽपि पौरभाषाप्रतिपादनादिलक्षणः। स द्वितीया योषिद् गेहान्तरं गच्छतीत्यादिलक्षणो वा। ग्रामधर्मः प्रतिग्रामं भिन्नः। गणधरधर्मो मल्लादिगणव्यवस्था, यथा समपादपातेन विषमग्रह इत्यादिः। गोष्ठीधर्मो गोष्ठीव्यवस्था। इह च समवयः समुदयगोष्ठी तद्व्यवस्था वसन्तादावेव कर्तव्यमित्यादिलक्षणा। राजधर्मो दुष्टेतरनिग्रहपरिपालनादिरिति। भावधर्मता चास्य गम्यादीनाम्—विवक्षया भावरूपत्वाद् द्रव्यपर्यायित्वाद् वा तस्यैव च द्रव्यानपेक्षस्य विवक्षितत्वात् लौकिकैर्वा भावधर्मत्वेनेष्टत्वात्। देशराज्यादिभेदश्चैकदेश एवानेकराज्यसंभव इत्येवं सुधिया भाव्यम। इत्युक्तो लौकिकः। दशवै० नि० १ अ०

२—कुप्रावचनिक उच्यते—असावपि सावद्यप्रायो लौकिक कल्प एव। यत आह (सावज्जो उ इत्यादि) अवद्यं पापं सहावद्येन सावद्यः। तु शब्दस्त्वेवकारार्थः। स चावधारणे। सावद्य एव कः? कुतीर्थिकधर्मश्चरकपरिव्राजकादि धर्म इत्यादि। कुत एतदित्याह—न जिनैरर्हद्भिस्तु शब्दादन्यैश्च प्रेक्षापूर्वकारिभिः प्रशंसितः स्तुतः सारम्भपरिग्रहत्वात्।

दशवै० १ नि० ३९, ४०, ४१.

प्रकारके लौकिक और कुप्रावचनिक धर्मोंकी अरिहन्त अथवा बुद्धिमान् पुरुष प्रशंसा नहीं करते। कारण कि ये दोनों सावद्य हैं—अशुभ-कर्म-बन्धनयुक्त हैं। (१) लोकोत्तर धर्म वह है, जो मोक्षका—आत्मशुद्धिका साधन हो। मोक्षके साधन कई प्रकारके वर्णित किये गये हैं—(२) सम्वर, निर्जरा अथवा श्रुत और चारित्र, (४) ज्ञान, दर्शन, चारित्र, तप, (५) अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह, (१०) शान्ति, मुक्ति, आर्जव, मार्दव, लाघव, सत्य, संयम, तप, त्याग और ब्रह्मचर्य।

दोनों प्रकारके धर्म प्राणीवर्गके आश्रित रहते हैं। फिर भी उनका भेद समझनेके लिए आचार्यवरने कसौटीके रूपमें तीन बातें रखी हैं।

१—आत्मशुद्धिहेतुकता, २—अपरिवर्तनीय-स्वरूपता, ३—सर्व-साधारणता।

ये (तीन बातें) जिसमें हो, वह मोक्ष धर्म है और जिसमें यह न मिले, वह लोकधर्म है। अहिंसा आदि आत्मकल्याण[1]के लिए और समाजनीति, राज-नीति आदि लोक-व्यवस्थाके लिए।

अहिंसा आदिका स्वरूप अपरिवर्तनीय[2] है और समाजनीति, राजनीतिका स्वरूप परिवर्तनीय। लोकमान्य तिलकने इस पर बड़ा मार्मिक विवेचन किया है—"ज्यों-ज्यों[3] समय बदलता जाता है, त्यों-त्यों व्यावहारिक धर्ममें भी परिवर्तन होता जाता है।..............................युगमान[4] के अनुसार

१—इच्चेइयाइं पंचमहव्वयाइं अत्तहियट्ठयाए उवसंपज्जित्ताणं विहरामि।
दशवै० ४

२—पा० यो० २-३०। ३१

३—गी० र० पृ० ४७

४—अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे।
अन्ये कलियुगे नृणां, युगह्रासानुरूपतः॥

कृत, त्रेता, द्वापर, और कलिके धर्म भी भिन्न भिन्न होते हैं। महाभारत १२२-३६ में यह कथा है कि प्राचीनकालमें स्त्रियोंके लिए विवाहकी मर्यादा नहीं थी। वे इस विषयमें स्वतन्त्र और अनावृत थी। परन्तु जब इस आचरणका बुरा परिणाम दीख पड़ा, तब श्वेतकेतुने विवाहकी मर्यादा स्थापित कर दी और मदिरापान का निषेध भी पहले पहल शुक्राचार्यने ही किया। तात्पर्य यह है कि जिस समय ये नियम जारी नहीं थे, उस समय के धर्म, अधर्मका तथा उसके बादके धर्म, अधर्मका निर्णय भिन्न भिन्न रीतिसे किया जाना चाहिये। इसी तरह यदि वर्तमान समय का प्रचलित धर्म आगे बदल जाय तो उसके साथ भविष्यकालके धर्म, अधर्मका विवेचन भी भिन्न रीतिसे किया जायगा। कालमानके अनुसार देशाचार, कुलाचार और जातिधर्मका भी विचार करना पड़ता है। क्योंकि आचार ही सब धर्मोंकी जड़ है। तथापि आचारोंमें भी बहुत भिन्नता हुआ करती है। पितामह भीष्म कहते हैं—'ऐसा आचार[1] नहीं मिलता जो हमेशा सब लोगोंका हित-कारक हो। यदि किसी एक आचारको स्वीकार किया जाय तो दूसरा उससे बढ़कर मिलता है। यदि इस दूसरेको स्वीकार किया जाय तो वह किसी तीसरे आचारका विरोध करता है।' जब आचारोंमें ऐसी भिन्नता हो जाय तब भीष्म पितामहके कथनके अनुसार तारतम्य अथवा सार-असार दृष्टिसे विचार करना चाहिए।"

महात्मा टालस्टायने भी कहा है—"समाज[2] के जीवनके आदर्श, जिनके

१—नहि सर्वहितः कश्चिदाचारः सम्प्रवर्तते।
तेनैवान्यः प्रभवति सोऽपरं बाधते पुनः॥

महा० भा० शां० प० २५९-१७।१८

२—सा० कु० पृ० ६९

अनुसार मनुष्योंके सारे काम-काज होते हैं, बदलते रहते हैं और उन्हींके साथ साथ मानव-जीवनका व्यवस्थाकर्म भी बदलता रहता है।"

अहिंसा आदि सर्व-साधारण है—सब जगह सबके लिए समान है—एक है। समाजनीति, राजनीति सब जगह सबके लिए समान नहीं होती है। तात्पर्य यह है कि मोक्ष-धर्म (अहिंसा आदि) सदा, सब जगह, सबके लिए एक है और लोकधर्मका स्वरूप इसके विपरीत है।

अहिंसा और दयादान

'अहिंसा ही आत्मधर्म है' यह कहना न तो अत्युक्ति है और न अर्थवाद। आचार्योंने बताया है कि "सत्य[1] आदि जितने व्रत हैं, वे सब अहिंसाकी सुरक्षाके लिए हैं।" काव्यकी भाषामें "अहिंसा[2] धान है, सत्य आदि उसकी रक्षा करनेवाली बाड़े हैं।" "अहिंसा[3] जल है, सत्य आदि उसकी रक्षा के लिए सेतु हैं।" सार यही है कि दूसरे सभी व्रत अहिंसाके ही पहलू हैं।

मोक्षधर्मकी कोटिमें वे ही व्रत आते हैं, जो अहिंसाकी कसौटीपर खरे उतरते हैं। प्रस्तुत ग्रन्थमें दया और दान (उपकार इन्हींके अन्तर्गत है) ये दोनों इसी कसौटीपर परखे गये हैं। धर्म-शब्दकी भांति दया-दान शब्द भी बड़े व्यापक हो चले हैं पर आध्यात्मिक दया-दान वे ही हैं, जो अहिंसाके पोषक हों—अहिंसामय हों। तत्त्व-दृष्टिसे देखा जाय तो अहिंसा, दया और

१—एक्कं चिय एक्कवयं, निद्दिट्ठं जिणवरेहिं सव्वेहिं।
पाणाइवायविरमण—सव्वासत्तस्स रक्खट्ठा॥ पं० सं० द्वार
अहिंसैषा मता मुख्या, स्वर्गमोक्षप्रसाधनी।
एतत्संरक्षणार्थं च, न्याय्यं सत्यादिपालनम्॥ हा० अ०

२—अहिंसा शस्यसंरक्षणे वृतिकल्पत्वात् सत्यादिव्रतानाम्। हा० अ० १६।५

३—अहिंसापयसः पालि—भूतान्यन्यव्रतानि यत्। यो० शा० २ प्र०

दान ये तीनों एकार्थक शब्द हैं। अथवा यों कहिये कि तात्पर्यार्थमें तीनों एक हैं। इस विचारकी पुष्टिके लिए जैन और जैनेतर साहित्यका अभिप्राय जानना आवश्यक है। भगवान् महावीरने कहा है—'प्राणीमात्र' के प्रति संयम रखना अहिंसा है।" महात्मा बुद्धने कहा है—"त्रस[2] और स्थावर सबकी घात न करना अहिंसा है, वही प्रार्थना है।" व्यासने कहा है—"सब[3] प्रकारसे सदा सब जीवोंका अकुशल न करना अहिंसा है।" गीतामें कहा है—'प्राणीमात्र' को कष्ट न पहुँचाना अहिंसा है।" महात्मा गांधीने लिखा है—"अहिंसा' के माने सूक्ष्म जन्तुओंसे लेकर मनुष्य तक सभी जीवोंके प्रति समभाव।" सभी व्याख्याकारोंका सार यह है—असंयम, विषमभाव, अभिद्रोह और क्लेश हिंसा है; संयम, समभाव, अनभिद्रोह और अक्लेश अहिंसा है। हिंसा आत्म-मालिन्यका साधन है इसलिए वह संसार है और अहिंसा आत्म-शुद्धिका साधन है इसलिए वह मोक्ष है।

शाब्दिक मीमांसा करें तो अहिंसा निषेधात्मक है, किन्तु तात्पर्यार्थमें वह उभयरूप है—विधिनिषेधात्मक है। बुराइयोंसे बचाव करना—असत्प्रवृत्ति न करना यह निषेध है। स्वाध्याय, ध्यान, उपदेश, बुराइयोंसे बचनेकी प्रेरणा देना, मानसिक वाचिक कायिक सत्प्रवृत्तियां, प्राणीमात्रके साथ बन्धुत्व भावना, आत्मशुद्धिका सहयोग या सेवा आदिका आचरण करना यह विधि है। शाब्दिक अपेक्षासे विधिरूप अहिंसाको दया तथा कई प्रवृत्तियोंको

१—अहिंसा निउणा दिट्ठा—सव्वभूएसु संजमो।

२—अहिंसा सव्वपाणानं अरियोत्ति पवुच्चइ।

३—तत्राहिंसा सर्वथा सर्वदा सर्वभूतानामनभिद्रोहः।

४—कर्मणा, मनसा, वाचा, सर्वभूतेषु सर्वदा।
अक्लेशजननं प्रोक्ता, अहिंसा परमर्षिभिः॥

५—सं० प्र० पृष्ठ ८१

दान भी और निषेधरूप अहिंसाको अहिंसा कहा जाता है। बहुधा पूछा जाता है—किसी मरतेको बचाना, दीन-दुःखीकी सहायता करना धर्म है या नहीं? इसका थोड़ेमें उत्तर यह है कि जिन प्रवृत्तियोंमें बचाना, सहायता करना आदि आदि कुछ भी हों, सूक्ष्म हिंसा तकका अनुमोदन न हो, रागद्वेष की परिणति न हो, एक शब्दमें—यह प्रवृत्तियां अहिंसात्मक हों तो वे धर्म हैं, नहीं तो नहीं। अहिंसाको बचानेसे, रक्षासे, सहयोगसे विरोध नहीं, उसका विरोध हिंसासे, रागद्वेषात्मक परिणतिसे है। उसका जीवन या मृत्युसे सम्बन्ध नहीं, उसका सम्बन्ध अपनी सत्प्रवृत्तियोंसे है।

अहिंसा और दया की एकता

प्रश्नव्याकरण सूत्रमें अहिंसा[1] को दया कहा है। इसका टीकाकारने अर्थ किया है—'देहि-रक्षा' यानी जीवोंकी रक्षा। इसी प्रकरणमें आगे कहा गया है—साधु त्रस-स्थावर सब जीवोंकी दयाके लिए, अहिंसाके लिए (हिंसा टालनेके लिए) ऐसा आहार ले, जिसमें उसके निमित्त किसी प्रकारकी हिंसा न हुई हो।"

धर्म-संग्रहमें लिखा है—"अनुकम्पा[2]-कृपा और दया ये सब एकार्थक हैं।" धर्मरत्नप्रकरणमें बताया है कि "धर्म[3] का मूल दया है और सब अनुष्ठान उसका अनुचारी है।" दया क्या है, इसकी व्याख्यामें आचारांग[4]

१—प्रश्न० व्या० १ सं०

२—अनुकम्पा कृपा। यथा सर्वे एव सत्त्वा सुखार्थिनो दुःखप्रहाणार्थिनश्च ततो नैषामल्पापि पीडामया कार्येति। धर्म० सं० अधि० २

३—मूलं धम्मस्स दया, तयणुगयं सव्वमेवऽनुट्ठाणं।
मूलमाद्यकारणं धर्मस्य उक्तनिरुक्तस्य दया-प्राणिरक्षा।

४—यदुक्तं श्री आचारांगसूत्रे—"…… .. …सव्वेपाणा………न हन्तव्वा …………। अहिंसैव मता मुख्या…………जयं चरे जयं चिट्ठे,

सूत्रका उद्धरण देते हुए कहा है—"प्राणी-मात्रकी हिंसा न करना यही दया एवं प्राणी रक्षा है क्योंकि सब धर्मोंमें अहिंसा ही मुख्य है। जिसका चलना-फिरना उठना-बैठना, सोना, खाना-पीना, बोलना आदि अहिंसात्मक हैं, उसके पाप कर्मका बन्ध नहीं होता।.........दयालु कौन है ? इसके उत्तरमें लिखा है—स्वल्प हिंसाका भी विपाक बड़ा दारुण होता है, यह जानकर जो जीव-वधमें प्रवृत्त नहीं होता, वही दयालु है।"

उद्धरण यद्यपि लम्बा हो चुका है फिर भी इसमें अहिंसा और दयाकी एकताका प्रतिपादन बड़ा सुन्दर और मार्मिक हुआ है। इसलिए इसका लोभसंवरण नहीं किया जा सका। स्मृतिकारोंके शब्दोंमें भी दोनोंका ऐक्य है—"जैसे निजको[1] अपने प्राण प्रिय हैं, वैसे ही दूसरोंको भी अपने प्राण प्रिय हैं, इसलिए अपने और पराये सुख-दुःखको समान समझ कर प्राणीमात्रकी दया करनी चाहिए।" इसी बातको आचार्य हेमचन्द्र दूसरे शब्दोंमें कहते हैं—"ज्यों[2] निजको सुख प्रिय और दुःख अप्रिय है, ठीक त्योंही दूसरोंको भी सुख प्रिय और दुःख अप्रिय है, यह समझकर विवेकी मनुष्य किसीकी भी हिंसा न करे।" स्मृतिकारके शब्दोंमें जो तत्त्व 'दयां कुर्वीत' इस वाक्यांशमें प्रकट हुआ है, वही तत्त्व आचार्य हेमचन्द्रके शब्दोंमें 'हिंसां नाचरेत्' इस वाक्यांश

जयमासे जयं सये। जयं भुंजंतो भासंतो पावकम्मं न बंधइ.........

दयालुः दयाशीलः। स हि किल स्वल्पस्यापि जीववधस्य.............

दारुणविपाकमवबुध्यमानो न जीववधे प्रवर्तते। धर्म० प्र०

१—प्राणा यथात्मनोऽभीष्टा, भूतानामपि ते तथा।
आत्मौपम्येन भूतानां, दयां कुर्वीत मानवः॥

२—आत्मवत्सर्वभूतेषु सुखदुःखे प्रियाप्रिये।
चिन्तयन्नात्मनो निष्ठां, हिंसामन्यस्य नाचरेत्॥

द्वारा प्रकट होता है।

भगवान् महावीरकी दृष्टिमें मोक्षमार्गके निरूपणमें अहिंसावर्जित दयाके लिए कोई स्थान ही नहीं था और दूसरी ओर देखा जाय तो अहिंसामें पूर्व, पश्चिम और मध्यमें—सब जगह दया ही दया भरी पड़ी है। हिंसा न करनेका आधार है—स्व और परका अनिष्ट—स्वका अनिष्ट—आत्माका पतन और परका अनिष्ट—प्राण-वियोग। अहिंसामें दोनोंकी दया एवं रक्षा है, स्वदया—अपना पतन नहीं होता और पर दया—परका प्राण-वियोग नहीं होता। कुछ गहराईमें जायें तो हिंसा इसलिए वर्जनीय है कि उससे अपनी आत्माका पतन होता है और अहिंसा इसलिए आदरणीय है कि उससे अपनी आत्माका कल्याण होता है। जैन-दृष्टिके अनुसार यह भाव-हिंसा और भाव-अहिंसाका स्वरूप है।

अपनी राग-द्वेषयुक्त असंयममय प्रवृत्तियोंसे दूसरोंको सुख मिल जाये, उससे कोई व्यक्ति अहिंसक नहीं बनता और अपनी राग-द्वेषमुक्त संयममय प्रवृत्तियोंसे किसीको कष्ट भी हो जाये तो उससे कोई व्यक्ति हिंसक नहीं बनता। इसलिए मोक्षमार्गकी मीमांसामें दया वही है, जो अहिंसाके साथ-साथ चले अथवा अहिंसात्मक होकर बाहर निकल आये। इसीलिए कहा है—"जो अहिंसा[1] है, वह अनुकम्पा है।" "मुनि[2] प्राणीमात्रकी दया पालने के लिए आहार करे।" जो मुनि अपने धर्मका पालन नहीं करता। वह छःकायका हिंसक है। इसको शास्त्रकारोंने 'छकाय[3] निरणुकंपा' इस

१—अहिंसा सानुकम्पा च। प्रश्न० व्या० टी० १ सं०

अन्नं पानं खाद्यं, लेह्यं नाश्नाति यो विभावर्याम्।

स च रात्रिभुक्तिविरतः, सत्वेष्वनुकम्पमानमनाः॥

२—उत्त० २६-३३

३—अनु० द्वा०

वाक्यमें कहा है। यहां अनुकम्पा और अहिंसाकी पूर्ण एकता है। कारण कि मुनिधर्म सर्वथा अहिंसात्मक होता है। "मुनि[1] भूतमात्र पर दया करता हुआ बैठा रहे और सोवे।" भगवतीसूत्रमें अनुकम्पाका विस्तार करते हुए जो कहा है—"प्राणीमात्र[2] को दुःख न देना, शोक उत्पन्न न करना, न रुलाना, अश्रुपात न करवाना, ताड़ना-तर्जना न देना" उससे दयाकी अहिंसात्मकता स्वयं सिद्ध होती है। "दया[3], संयम, लज्जा, जुगुप्सा, अछलना, तितिक्षा, अहिंसा और ह्री ये सब एकार्थक है।" "धर्मका[4] मूल अहिंसा है क्योंकि वह दयामय-प्रवृत्तिरूप होता है।" इसमें भी अहिंसा और दयाकी अभिन्नताका प्रतिपादन किया गया है।

अहिंसा और दान की एकता

"सब दानोंमें अभय-दान[5] श्रेष्ठ है।" गर्दभाली मुनि संयति राजासे कहते हैं—"राजन्![6] तुझे अभय है! तू भी जीवोंको अभय दे—उनकी हिंसा मत कर।" आचार्य भिक्षुने अभय-दानकी व्याख्या करते हुए बताया है कि "मनसा[7]-वाचा-कर्मणा, कृत-कारित-अनुमतिसे छःकायके जीवोंको भय न

---

१ दयाहिगारी भूएसु आस चिट्ठ सएहिवा। दशवै०

२ भग० श० ७ उ० ६

३ दयाय संजमे लज्जा, दुगुंछा अच्छलणादिय।
तितिक्खाय अहिंसाय, हिरीत्ति एगट्ठिया पदा॥ उत्त० नि० ३ अ०

४ धर्मः .... पूर्णदयामयप्रवृत्तिरूपत्वादहिंसामूलः। उत्त० वृ० १। ११

५—दाणाण सेट्ठं अभयप्पयाणं। सू० कृ० १-६

६—अभओ पत्थि वा तुज्झं, अभयदाया भवाहि य .... जीवानामभयदानं देहि—जीवानां हिंसा मा कुर्वित्यर्थः। उत्त० १८-११

७—त्रिविधे २ छकायजीवांने, भय न उपजावे ताम।
यो अभयदान कह्यो अरिहंता, ते पिणछै दया रो नाम॥ द० भ० ९-४

उपजाना, यह अभयदान है और इसीका नाम दया है।" पद्मपुराणके गो-व्याघ्र संवादमें इस विषय पर अच्छा प्रकाश डाला गया है। "गाय[1] कहती है—भाई बाघ ! विद्वान् सत्ययुगमें तपकी प्रशंसा करते हैं, त्रेतामें ज्ञान और कर्मको, द्वापरमें यज्ञको परन्तु कलियुगमें एकमात्र दान ही श्रेष्ठ माना जाता है। सम्पूर्ण दानोंमें एक ही दान सर्वोत्तम है, वह है सम्पूर्ण भूतोंको अभय-दान। इससे बढ़कर कोई दूसरा दान नहीं है। जो समस्त चराचर प्राणियोंको अभयदान देता है वह सर्वप्रकारके भयसे मुक्त होकर परब्रह्मको प्राप्त होता है। अहिंसाके समान न कोई दान है, न कोई तपस्या। जैसे हाथीके पद-चिह्नमें अन्य सब प्राणियोंके पद-चिह्न समा जाते हैं उसी प्रकार सभी धर्म अहिंसासे प्राप्त हो जाते हैं।"

"अभय-दान[2] के समान दूसरा कोई परोपकार नहीं। गृहस्थपनमें वह

१—तपः कृते प्रशंसन्ति, त्रेतायां ज्ञानकर्म च।
द्वापरे यज्ञमेवाहुर्दानमेकं कलौ युगे ॥१॥
सर्वेषामपि दानानामिदमेवैकमुत्तमम्।
अभयं सर्वभूतानां, नास्ति दानमतः परम् ॥२॥
चराचराणां भूतानामभयं यः प्रयच्छति।
स सर्वभयसन्त्यक्तः, परं ब्रह्माधिगच्छति ॥३॥
नास्त्यहिंसासमं दानं, नास्त्यहिंसासमं तपः।
यथा हस्तिपदे ह्यन्यत्, पदं सर्वं प्रलीयते ॥
सर्वे धर्मास्तथा व्याघ्रः पतीयन्ते ह्यहिंसया।

पद्म० पु० १८-४३७—४४१

२—मुत्तूण अभयकरणं, परोवयारोवि नत्थि अण्णोत्ति""""नय
गिहिवासे अविगलं तं। पं० व० १ द्वार २२

पूर्ण नहीं हो सकता।" इसका तात्पर्य यह है कि प्राणीमात्रको अभय वही दे सकता है जो स्वयं पूर्ण अहिंसक हो। मुनि पूर्ण अहिंसाके पथपर चलते हैं इसलिए वे सदा सबको अभय किये रहते हैं। गृहस्थ यथाशक्ति अहिंसाका पालन करता है इसलिए उसमें अभयदानकी पूर्णता नहीं आती।

अहिंसक[1] ही स्वतः और परतः दोनों प्रकारसे अभयंकर हो सकता है। स्वयं हिंसासे निवृत्त होता है इसलिए स्वतः और दूसरोंको 'हिंसा न करो' ऐसा उपदेश देकर प्राणीमात्र पर अनुकम्पा करता है, इसलिए परतः।" अभयदानके अतिरिक्त दो दान और हैं—ज्ञान-दान तथा धर्मोपग्रह-दान। ये भी अहिंसात्मक ही हैं। जिससे आत्म-विकास हो, वह ज्ञान मोक्षका मार्ग है—प्रकाशकर है। उसका वितरण आत्म-शुद्धिका हेतु होनेके कारण अहिंसा ही है। अब रहा धर्मोपग्रह दान। वह भी संयम-पोषक होनेके कारण अहिंसा है। "सब आरम्भसे निवृत्त संयमीको निर्दोष आहार-पानी, वस्त्र-पात्र आदि देना धर्मोपग्रह[2] दान है।" इसमें दाताका आत्म-संवरण और ग्राहकका संयम-पोषण होता है। इसलिए यह संयम-मूलक प्रवृत्ति है। जहां संयम है वहां अहिंसाका नियम है। अब बाकी रहे व्यावहारिक दान—उनसे अहिंसाका कोई सम्बन्ध नहीं। वही दान और अहिंसा एक है जो वास्तवमें त्याग हो, संयममय हो अथवा संयमपोषक हो। कारणकि यह मोक्ष

१—अभयं प्राणिनां प्राणरक्षारूपं स्वतः परतश्च सदुपदेशदानात् करोत्यभयंकरः। स्वतो हिंसानिवृत्तत्वेन परतश्च हिंसामाकार्षीरित्युपदेशदानेन प्राणिनामनुकम्पके 'अभयङ्करे वीर—अणन्तचक्खु'।

सू० कृ० टी० १ श्रु० ६ अ०

२—धम्मोवग्गहदाणं, तइयं पुण असण वसण माईणि।
आरंभनियत्ताणं, साहूणं हुंति देयाणि॥ ध० प्र० १००

मार्गके तत्त्वोंका प्रस्ताव है। व्यावहारिक दानमें अहिंसा (दया) का पालन नहीं होता, इसलिए वह 'त्यागमय' दान नहीं किन्तु 'भोगमय दान' है। मोक्ष-मार्गमें दान वह होना चाहिए; जिसके पीछे भूतमात्रको अभय देनेवाली दया हो। तीर्थङ्करोंको 'अभयदय'[1] इसीलिए कहा है कि उनकी दयामें प्राणीमात्रको अभय होता है। आचार्य भिक्षुने लिखा है—"हिंसा और असंयमके पोषक दानसे दया उठ जाती है और हिंसायुक्त दयासे अभयदान उठ जाता है। इसलिए हिंसायुक्त दान और हिंसायुक्त दया, यह दोनों सामाजिक तत्त्व है।" इनका अहिंसाके साथ मेल नहीं बैठता। आचारांगसूत्रके टीकाकार शीलांकाचार्यने भी यही बात कही है—"समाज-शास्त्रियोंके मतानुसार पानी-देनेवाला तृप्ति, अन्नदेनेवाला अक्षय सुख, तिल देनेवाला इष्ट सन्तान और अभय देनेवाला आयुष्य प्राप्त होता है। इनमें-तुषमें धानके कणकी तरह एक अभयदान ही सुभासित है। बाकीका कुमार्ग है। उसका उपदेश देनेवाले लोगोंको हिंसामें प्रवृत्त करते हैं।" त्रिकरण—त्रियोगसे हिंसा न करना, यही अहिंसा है, यही दया है और यही अभयदान है। ये ही दया और दान तीर्थङ्करों द्वारा अनुमोदित और ये ही मोक्षके मार्ग हैं।

लौकिक और लोकोत्तर

धार्मिकोंके दो प्रमुख तत्त्व मैत्री—अहिंसा और त्याग—अपरिग्रह जनता के सामने आये, इनकी महिमा बढ़ी। तब सामाजिक क्षेत्रमें भी उनका अनु-करण हुआ, उनके स्थान पर दया और दान इन दो तत्त्वोंकी सृष्टि हुई। परसुखाशंसा और तदर्थ प्रयत्न करना दया और परार्थ उदारता एवं पर-

---

१—न भयं दयते ददाति प्राणापहरणरसिकेऽप्युपसर्गकारिप्राणिनीत्यभयदयः। अथवा सर्वप्राणिभयपरिहारवती दयाऽनुकम्पा यस्य सोऽभयदयः। अहिंसाया निवृत्ते, उपदेशदानतो निवर्तके च। भग० वृ० १ श० १ उ

अनुग्रह करना दान हैं, ये परिभाषाएं बनीं। धार्मिकोंके तत्त्व---मैत्री और त्यागका लक्ष्य था—आत्मशुद्धि और मानदंड था—परमार्थ—मोक्षसाधकता अहिंसा और निर्ममत्व। सामाजिक तत्त्व दया और दानका लक्ष्य था समाज-व्यवस्था और मानदंड था परार्थ—दूसरोंके लिए। इसीलिए आगे चलकर धर्माचार्योंने इनसे धार्मिक तत्त्वोंका पार्थक्य दिखानेके लिए इनके दो-दो भेद किये—लौकिक और लोकोत्तर। इसका तात्पर्य यह न लें कि धार्मिक क्षेत्रमें दया और दान शब्द प्रयोगमें ही नहीं आये थे। इन दोनोंका अस्तित्व था, किन्तु था अहिंसा और त्यागके रूपमें ही।

समाजमें ज्यों-ज्यों संग्रहकी भावना बढ़ती गई, त्यों-त्यों समाजशास्त्री दानको धर्म बताकर इसकी महिमा बताते गये। उपनिषद्में[1] एक घटनाका वर्णन है कि "देव', मनुष्य और असुर इन तीनोंने प्रजापतिसे उपदेश चाहा, तब प्रजापतिने उन्हें उपदेश देते हुए तीन दकार ('द' 'द' 'द') कहे। भोग-प्रधान देवोंसे कहा—दमन करो, संग्रह-प्रधान मनुष्योंसे कहा—दान करो, हिंसाप्रधान असुरोंसे कहा—दया करो।" इसको हम सामाजिक सत्यके रूपमें स्वीकार करें तो यह साफ प्रतीत होता है कि दान पुराने समाज-शास्त्रियोंकी संग्रह-रोगके प्रतिकारमें प्रयुक्त चिकित्साविधि है। उन्होंने दान-धर्मकी निरूपणाके द्वारा संग्रहका अन्त करना चाहा परन्तु इसका परिणाम उल्टा हुआ। लोगोंमें संग्रहवृत्ति रुकनेकी अपेक्षा लाखों करोड़ोंका संग्रह कर थोड़ेसे दानसे शुद्ध हो जानेकी भावना उग्र हो गई। परिणाम यह हुआ कि दान-धर्मके नाम पर गरीबोंका शोषण और उत्पीडन बढ़ चला। तब धर्माचार्योंने इसके विरोधमें क्रान्तिका शंख फूंका—इसलिए फूंका कि धर्मके

१—बृ० उ० अ० ५ ब्रा० २

नाम पर समाजकी विडम्बना हो रही थी। उन्होंने कहा—"जो[1] निर्धन पुण्य कमानेके लिए, दान करनेके लिए धनका संग्रह करता है, वह 'स्नान कर लूंगा' ऐसा ख्याल कर अपना शरीर कीचड़से लथेड़ता है।" "न्यायोपार्जित धनसे सम्पत्ति नहीं बढ़ती। स्वच्छ पानीसे क्या कभी नदियां भरती हैं?[2]" समाजशास्त्रियोंकी भी आंखें खुलीं। उन्होंने अपनी लेखनीकी गति भी बदली। पर वे समाजकी स्थिति न बदल सके। असहाय, अनाथ, अपाङ्ग आदि विशेष स्थितिवालोंके सिवाय दूसरोंको दान देनेका निषेध किया जाने लगा—पाप बताया जाने लगा। फिर भी थोड़ेसे दानसे धार्मिक बननेवाले पूंजीपतियों और बिना श्रम रोटी पानेवाले भीखमंगोंकी भावना बदली नहीं। प्राग् ऐतिहासिक युगका वर्णन करते हुए कवियोंने लिखा है कि यहां भारतमें[3] एक भी भिक्षुक नहीं था। आज यहां भीखमंगोंकी एक बड़ी फौज है। यह किसका परिणाम है, थोड़ी गहराईमें जांय तो इसे समझनेमें कठिनाई नहीं होगी।

आजका जागृत समाज और उसके निर्माता इन असमानताकी बहुत सी खाइयोंको पाट चुके हैं और रही सहीका भाग्य-निर्णय होनेवाला है। दया और दानके नाम पर असहाय वर्गके अपकर्ष और हीनताका समर्थन तथा सहायक वर्गके उत्कर्ष और अहंभावका पोषण आज सहा नहीं जा सकता। परिस्थितिके कुचक्रसे बड़ेसे बड़ा व्यक्ति या वर्ग असहाय हो सकता है, वह

१—त्यागाय श्रेयसे वित्तमवित्तः सञ्चिनोति यः।
स्वंशरीरं स पङ्केन, स्नास्यामीति विलिम्पति॥ इष्टो० १६, पद्मपु०

२—शुद्धैर्धनैर्विवर्द्धन्ते, सतामपि न सम्पदः।
नहि स्वच्छाम्बुभिः पूर्णाः, कदाचिदपि सिन्धवः॥

३—पद्मा० महा०

अपने सामाजिक भाइयोंसे सहायताकी भी अपेक्षा रख सकता है, पर वह दया और धर्मके नाम पर उनसे सहायता नहीं चाहता, वह चाहता है सौहार्द और भ्रातृत्वके नाते। इस दया और दानके नाम पर प्रबुद्ध धनीवर्गने अपने अशिक्षित और असहाय भाइयोंके साथ जितना सामाजिक अन्याय किया है स्यात् उतना दूसरे नाम पर न तो किया है और कभी हो भी सकता। खैर, जो कुछ हुआ हो—आज अपने सामाजिक सहयोगियोंको हीन-दीन समझ कर उनकी सहायताके द्वारा धर्म—पुण्य कमानेकी भावना टूटती जा रही है। आज उनकी स्थितिको सुधारनेका प्रयत्न हो रहा है और सम्मानके साथ उनकी व्यवस्थाका समाजीकरण हो रहा है। बहुतसे देशोंमें असहायोंकी व्यवस्था सरकार करती है। यहां भारतमें भी भिक्षानिरोधक विधि आदि नियम बना कर जनताके समर्थनपूर्वक सरकारें भिखमंगोंकी फौज तितर-बितर कर रही हैं। किन्तु फिर भी प्राचीन व्यवस्थाके अनुसार दया-दानकी द्विविधता का जो प्रतिपादन हुआ, उस पर भी सरसरी दृष्टि डाललेना आवश्यक है।

दयाके दो भेद

दया दो प्रकारकी है—लौकिक और लोकोत्तर। लोकोत्तर दया और अहिंसा एक है, यह पहले बताया जा चुका है। अब लौकिक दयाके बारेमें कुछ विचार करना है। यद्यपि तत्त्वतः दयाके ये दो भेद नहीं होते, फिर भी शब्दकी समानतासे ऐसा हुआ है। इसीलिए आचार्य भिक्षुने कहा है—

"'भोलेही' मत भूलज्यो अणुकम्पारे नाम।
कीज्यो अन्तर-पारखा ज्यूं सीझे आतम काम॥
गाय भैंस आक थोहरनो, ये चारों ही दुद्ध।
ज्यों अनुकम्पा जाणज्यां, मनमें आणी शुद्ध॥"

१—अनु० चउ० १—४, ५

लौकिक दयाका मूल्य आधार है—समाज व्यवस्था एवं दुःखित व्यक्तियों पर अनुग्रह। उसमें हिंसा-अहिंसाका विचार नहीं किया जाता। इसीलिए वह लोकोत्तर दयासे, दूसरे शब्दोंमें अहिंसासे पृथक् है। लौकिक दयाको विशुद्ध अहिंसा न माननेके कारण जैन-आचार्योंको काफी संघर्षका सामना करना पड़ा। फिर भी वे अपनी तात्त्विक व्याख्यासे पीछे नहीं हटे। प्रश्न व्याकरणसूत्रमें कहा है—"भगवती[1] अहिंसा त्रस और स्थावर सभी जीवोंका कल्याण करनेवाली है।" इसकी टीका करते हुए अभयदेवसूरि लिखते हैं—"जो सर्वभूतक्षेमङ्करी[2] है वही अहिंसा है, दूसरी नहीं। लौकिक जिसे अहिंसा कहते हैं, जैसे—'एक गऊकी प्यास बुझती है, उससे सात कुलोंका निस्तार हो जाता है, इसलिए पानीके आशय बनाने चाहिये'—यह गो-विषयक दया उनके मतमें (लौकिकोंके मतमें) अहिंसा है। किन्तु उसमें पृथ्वी, पानी तथा बहुत प्राणियोंकी हिंसा होती है इसीलिए वह सम्यक् अहिंसा नहीं है।" इसीप्रकार आचारांग[3] सूत्रके विभिन्न स्थलोंमें प्रसिद्ध टीकाकार शीलाङ्काचार्यने हिंसा-युक्त लौकिक दयाको विशुद्ध अहिंसा माननेका विरोध किया है। उनकी स्पष्टोक्ति एवं विचारव्यञ्जनामें अत्यन्त ओज और निर्भीकता है—"कोई"

१—एसा भगवती अहिंसा तस-थावर सव्वभूयखेमंकरी।

प्रश्न० व्या० प्र० सं० द्वा०

२—एषैव भगवती अहिंसा, नान्या। यथा लौकिकैः कल्पिता—'कुलानि तारयेत् सप्त, यत्र गौर्वितृषी भवेत्। सर्वथा सर्वयत्नेन भूमिष्ठमुदकं कुरु॥' इह गोविषये या दया सा किल तन्मतेनाऽहिंसा, अस्याञ्च पृथ्व्युदकपूतरकादीनां हिंसास्तीत्येवंरूपा न सम्यगहिंसेति।

३—आ० १-१-३-२७, १-६-५-१९२, १-७-१-१९६

४—नन्वेवमशेषलोकप्रसिद्धगोदानादिव्यवहारस्त्रुट्यति, त्रुट्यतु नामैवंविधः पापसम्बन्धः। आ० टी० १-१-३-२७

उनसे पूछता है, इस प्रकार तो समस्त लोक-प्रसिद्ध गोदान आदिका व्यवहार टूट जायगा ? उत्तरमें कहा है—"भले ही ऐसे बन्धनोंके हेतुभूत व्यवहार टूट जायं। परमार्थ चिन्तामें व्यवहार नहीं देखा जाता, वहां तो यथार्थ-निरूपण होता है।" इस प्रतिपादनमें उन्हें आगमका समर्थन प्राप्त था। जैन-शास्त्रोंमें द्वादशांगीका स्थान सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है। उसमें जगह २ पर धर्मार्थ हिंसाका बहुमुखी विरोध किया गया है। "जो मन्दबुद्धि[1] धर्मके लिए हिंसा करता है, वह अपने लिए महाभय पैदा करता है। दूसरेके[2] द्रव्यमें जो अविरत है, वह सुखी नहीं बनता। धर्मके[3] लिए जीव-वध करनेमें दोष नहीं, यह अनार्य वचन है। धर्मके[4] लिए हिंसा नहीं करनी चाहिए, यह आर्य-वचन है। जो[5] सुख चाहनेवाले व्यक्ति इस क्षणिक जीवनके परिवन्दन-मानन-पूजनके लिए, जन्म-मरणसे मुक्त होनेके लिए, दुःखसे छूटनेके लिए छः कायकी हिंसा करते हैं—आरम्भ समारम्भ करते हैं वह उनके अहित और अबोधिके लिए होता है। 'दूसरोंको[6] सुख देनेसे सुख होता है, यह कहनेवाले आर्य-धर्म और समाधि-मार्गसे दूर हैं।" उक्त विचारोंका अवलोकन करनेसे यह अपने आप उतर आता है कि भगवान् महावीरके समयमें दया-दानमात्रको धर्म बतानेवाली विचार-परंपराएं थीं, उनपर आचारांग, सूत्रकृतांग और प्रश्न-व्याकरणमें सूक्ष्म और गम्भीर विचार किया गया है। उस समूची

१—प्रश्न० व्या० १-४

२—प्रश्न० व्या० ३-१२

३—आ० ४-२

४—आ० ४-२

५—आ० १-१-२

६—सू० कृ० ३ १-३-४-६, ७

विचारधाराका सार हमें सूत्रकृतांगकी निम्नवर्ती दो[1] गाथाओंमें मिल जाता है :—

> इह मेगे उ भासंति, सातं सातेण विज्जति ।
> जे तत्थ आरियं मग्गं, परमं च समाहियं ॥
> मा एयं अवमन्नंता, अप्पेणं लुंपहा बहुं ।
> एतस्स अमोक्खाय, अय हारिव्व झूरइ ॥

पहली गाथाके पूर्वार्धमें पूर्वपक्षका निरूपण है। उसकी मान्यता है—"सब[2] जीव सुखके इच्छुक हैं, दुःख नहीं चाहते इसलिए सुखार्थी पुरुषको स्वयंको, दूसरोंको सभीको सुख देना चाहिए। सुख देनेवाला ही सुख पाता है।" उत्तरपक्षमें भगवान् महावीरके विचारोंका निरूपण करते हुए सूत्रकार लिखते हैं कि "मोक्षमार्गका विचार करते समय 'सुख देनेसे सुख होता है' यह सिद्धान्त युक्तिके प्रतिकूल होता है। कारण कि सांसारिक प्राणियोंमें अनेक प्रकारके इष्ट सुखोंकी आकांक्षा होती है, उसकी पूर्तिका मोक्षमार्गसे सम्बन्ध नहीं जुड़ता। मोक्षमार्गमें स्वेच्छापूर्वक यथाशक्ति तपस्याजन्य कष्टके लिए भी पर्याप्त स्थान है। 'सुख देनेसे ही सुख मिलता है, यह सिद्धान्त व्यावहारिक या सामाजिक हो सकता है, आध्यात्मिक नहीं। इस पर भी आप (पूर्वपक्षके समर्थक) जैनेन्द्र-प्रवचनकी अवमानता करना चाहें तो आप जानें पर इससे आप भी आत्म-साधनाका मार्ग नहीं पा सकते।" इन विचारोंका मनन करनेके बाद सहज ही इस निर्णय पर पहुंच जाते हैं कि मोक्ष-मार्गमें अहिंसाका विचार होता है, भौतिक सुख-सुविधाओंका नहीं।

१—सू० कृ० : ३-४-६, ७

२—सर्वाणि सत्त्वानि सुखे रतानि, दुःखाच्च सर्वाणि समुद्विजन्ति ।
तस्मात् सुखार्थी सुखमेव दद्यात्, सुखप्रदाता लभते सुखानि ॥

दुःखत्रयाभिघातके लिए प्रवृत्त सांख्योंने भी ठीक इसी प्रकार याज्ञिक पक्षका विरोध किया है। यज्ञमें पशु-वध करनेवालोंका पक्ष यह था कि हिंसनीयका अनुग्रहरहित प्राण-वियोजन किया जाता है, वह हिंसा है, किन्तु अनुग्रहपूर्वक प्राण-वियोजन करना हिंसा नहीं है। यज्ञमें बलि हुए पशुको स्वर्ग मिलता है—ऐसा शास्त्रीय विधान है इसलिए यज्ञमें उनको बलि करना हिंसा नहीं प्रत्युत धर्म है। 'परानुग्रहकरो व्यापारो धर्मः' 'परपीडाकरो व्यापारोऽधर्मः'—दूसरों पर अनुग्रह करना यह धर्मका लक्षण है। यज्ञके द्वारा यज्ञकर्ता और हिंसनीय पशु दोनोंको स्वर्गकी प्राप्ति होती है। इसका प्रतिवाद करते हुए सांख्य-आचार्योंने लिखा है कि 'यदि दूसरोंका अनुग्रह धर्म और कष्ट अधर्म है'—यही धर्म-अधर्मका निर्वचन है तब तो तपस्या, जाप, स्वाध्याय आदिसे दूसरोंका अनुग्रह नहीं होता—दूसरोंको तपस्याकी प्रेरणा देते हैं, वे करते हैं उसमें उन्हें कष्ट भी होता है। उसमें परानुग्रह नहीं है इसलिए वह अधर्म होगा और मदिरा पिलानेमें परपीडा-करणका अभाव है इसलिए वह धर्म होगा। यह इष्ट नहीं है अतएव 'परानुग्रह धर्म और परपीडा अधर्म'—धर्म और अधर्मका यह लक्षण मानना

१—"यज्ञे हिंसितः पशुर्दिव्यदेहो भूत्वा स्वर्गं लोकं याति।" अतिशयिताभ्यु-दयसाधनभूतो व्यापारोऽस्तु दुःखदोऽपि न हिंसा प्रत्युत रक्षणमेव, तथा च मन्त्रवर्णः "न वा उ एतन् म्रियसे न रिष्यसि देवाँ इदेषि पथिभिः सुगेभिः। यत्र यन्ति सुकृतो नापि दुष्कृतस्तत्र त्वा देवः सविता दधातु इति।" य० वे० अ० २३ मं० १६ हिंसनीयाननुग्राहकप्राणवियोगकर-व्यापारस्यैव हिंसात्वं न यागीयपशुप्राणवियोगानुकूल व्यापारस्य तस्य पशवनुग्रहकरत्वात्।—सां० कौ०

२—सां० कौ० पृष्ठ ४८-४९

संगत नहीं। जैन-परंपराके द्वारा यज्ञ-वध पर प्रखर प्रहार होता रहा, हिंसा धर्म-पुण्यका हेतु नहीं, यह माना जाता रहा। आगे चल कर वह परंपरा कुछ बदल गई—लौकिक वेगके सामने झुक गई। दयाके द्रव्य और भाव से दो भेद[1] कर द्रव्य दया—व्यावहारिक अहिंसाको पुण्यका हेतु माना गया। इस विषयको लेकर आचार्यवरने अपनी कृतिमें बड़ा मार्मिक विवेचन किया है। उसका संक्षेपमें सार यह है—आध्यात्मिक दया और अहिंसा दोनों एक हैं। लोक-दृष्टिमें 'प्राण-रक्षा, परानुग्रह और उसके साधनोंको भी' दया कहा जाता है। पर उनमें आत्म-शुद्धिका तत्त्व न होनेके कारण वह मोक्षका हेतु नहीं बनती। वह आत्म-साधक नहीं है—उसके मुख्यतया तीन कारण हैं—मोहका सम्मिश्रण, असंयमका पोषण और बलात्कारिता। प्रयोगके रूपमें रक्खें तो उसका रूप यों बनता है कि—लोकदया मोहकी परिणति है, असंयम की पोषक है तथा उसमें बलका प्रयोग होता है इसलिए वह तत्त्वदृष्टिमें सम्यक् अहिंसा नहीं है। अतएव वह धर्म और पुण्यकी हेतु भी नहीं है।

दानके प्रकार

जैनसूत्रोंमें दानके दो रूप मिलते हैं। पहलेमें द्विविध दानका निरूपण है, दूसरेमें दशविध दानका। द्विविध दान—संयतिदान[2], असंयतिदान। दशविधदान—अनुकम्पा[3]दान, संग्रहदान, भयदान, कारुण्यदान, लज्जादान,

---

१—सा चानुकम्पा द्रव्यभावाभ्यां द्विधा—द्रव्यतो यथा अन्नादिदानेन, भावतस्तु धर्ममार्गप्रवर्तनेन। ध० प्र०

२—भग० ८-६

३—अणुकम्पा संगहे चेव भयाकालुणि एतिय।
लज्जाए गारवेणं च अधम्मेय पुणसत्तमे।
धम्मे अट्ठमे वुत्ते काहिइय कयन्तिय॥ स्था० स्था० १०

गारवदान, अधर्मदान, धर्मदान, करिष्यतिदान, कृतदान। ये द्विविध दानके ही विस्तृत रूप हैं। धर्मदानका संयतिदान और शेष नौका असंयतिदानमें समावेश हो जाता है। ब्राह्मण-परम्परा तथा समाजशास्त्रोंमें पुण्यार्थ दानका भी स्थान रहा है। भगवान् महावीरके श्रमणसंघके सामने भी यह प्रश्न आना स्वाभाविक था। भगवान्ने इसके सम्बन्धमें जो विचार व्यक्त किये, वे सूत्र-कृतांगमें[1] वर्णित हैं। संक्षेपमें वे यों हैं।

"राजा-अमात्य सेठ-साहूकार आदि कहे कि दानशाला आदि करानेमें मुझे क्या होगा? तब साधुओंको 'पुण्य होगा या पाप' ऐसा कुछ भी नहीं कहना चाहिए। कारण कि दानकी तैयारीमें बहुतसे त्रस-स्थावर जीवोंकी हिंसा होती है, इसलिए उसमें 'पुण्य होता है', यह नहीं कहना चाहिये। उसका निषेध करनेसे, जिनको अन्न आदि दिये जाते, उनको अन्तराय होती है, इसलिए 'पुण्य नहीं है', यह भी नहीं कहना चाहिए। जो दानकी प्रशंसा करते हैं, वे प्राणियों के वधकी इच्छा करते हैं और जो उसका निषेध करते हैं, वे दान-पानेवालों की वृत्तिका छेद करते हैं।"

इस प्रकार भगवान् महावीरने अपना दृष्टिकोण स्पष्ट शब्दोंमें रख दिया कि वर्तमानमें—दानशाला आदि कराते समय या करानेके लिए पूछे, उस

१—जेयदाणं पसंसंति-वह मिच्छंति पाणिणो,
जेयणं पडिसेहंति-वित्तिच्छेयं करन्ति ते ॥ २० ॥
दुहओ वि ते ण भासंति-अत्थि वा नत्थि वा पुणो,
आयं रहस्स हेच्चाणं-निव्वाणं पाउणंति ते ॥ २१ ॥

एतमेवार्थं पुनरपि समासतः स्पष्टतरं बिभणिषुराह—जे दाणमित्यादि—येकेचन प्रपासत्रादिकं दानं बहूनां जन्तूनामुपकारीतिकृत्वा प्रशंसन्ति (श्लाघन्ते)। ते परमार्थानभिज्ञाः प्रभूततर प्राणिनां तत्प्रशंसा द्वारेण वधं

समय उसे पुण्य या पाप कुछ भी नहीं कहना चाहिए। उपदेश[1]—कालमें जो दान जैसा है, उसको वैसा बतानेमें कोई आपत्ति नहीं।

(प्राणातिपातं) इच्छन्ति। तद्दानस्यप्राणातिपातमन्तरेणाऽनुपपत्तेः। ये च किल सूक्ष्मधियो वयमित्येवं मन्यमाना आगमसद्भावाऽनभिज्ञाः प्रतिषेधन्ति (निषेधयन्ति) तेप्यगीतार्थाः प्राणिनां वृतिच्छेदं वर्त्तनोपाय-विघ्नं कुर्वन्ति" ॥ २० ॥ "तदेवं राज्ञा अन्येन चेश्वरेणकूपतड़ागसत्र-दानाद्युद्यतेन पुण्यसद्भावं पृष्टैर्मुमुक्षुभिर्यद्विधेयं तद्दर्शयितुमाह। दुहओ-वीत्यादि—यद्यस्तिपुण्यमित्येवमूचुस्ततोऽनन्तानां सत्वानां सूक्ष्मवादराणां सर्वदाप्राणत्याग एव स्यात्। प्रीणनमात्रन्तु पुनः स्वल्पानां स्वल्पकालीयम्—अतोऽस्तीति न वक्तव्यम्। नास्तिपुण्यमित्येवं प्रतिषेधेऽपि तदर्थिनामन्तरायः स्यात्। इत्यतो द्विधाप्यस्तिनास्तिवा पुण्यमित्येवं ते मुमुक्षवः सावद्यः पुनर्नभाषन्ते। किन्तु पृष्टैः सद्भिर्मौनमेवसमाश्रयणीयम्। निर्बन्धे-त्वस्माकं द्विचत्वारिंद्दोषवर्जित आहारः कल्पते। एवं विधयेमुमुक्षूणा-मधिकार एव नास्तीति युक्तम्।

सत्यं वप्रेषुशीलं - शशिकरधवलं वारिपीत्वा प्रकामं,
व्युच्छिन्नाशेषतृष्णाः प्रमुदितमनसः प्राणिसार्था भवन्ति।
शोषंनीते जलौघे दिनकरकिरणैं र्यान्त्यनन्ता विनाशं,
तेनोदासीनभावं - व्रजति मुनिगणः कूपवप्रादिकार्ये ॥ १ ॥

तदेवमुभयथापि भाषिते रजसः कर्मण आयोलाभो भवतीत्यतस्तमाय रजसो—मौनेनाऽनवद्यःभाषणेन वाहित्वा (त्यक्त्वा) तेऽनवद्यभाषिणो निर्वाणं—मोक्षं प्राप्नुवन्ति ॥२१॥ सू० कृ० टी० श्रु० १ १गा० गा० २० २१

१—आगमविहिअ-णिसिद्धे, अहिगिच्च पसंसणे णिसेहे अ।
लेसेण विणो दोसो, एस महावक्क गम्मत्थो।

संयति-दानमें दान-शब्द क्रियामात्रका सूचक है, वस्तुवृत्त्या यह त्याग है—अतिथि[1]-संविभागव्रत है। अभयदानका भी सूत्रोंमें उल्लेख हुआ है। वह वस्तुवृत्त्या अहिंसा है, यह पहले कहा जा चुका है। जैन आगमके उत्तर-वर्ती साहित्यमें दानके 'लौकिक' और लोकोत्तर' ये दो विभाग उपलब्ध होते हैं। लौकिक दान अनेक प्रकारका है—गोदान, भूमिदान, हिरण्यदान, अन्नदान आदि आदि। लोकोत्तर दान—संयमी—साधुको आहार, पानी, भैषज्य, वस्त्र, पात्र, शय्या-संस्तारक आदि देना।

आगम-साहित्यमें वर्णित दानके प्रकार जाननेके बाद 'दान देनेसे क्या होता है? दान देना चाहिए या नहीं?' इन प्रश्नोंके उत्तर जाननेकी भी इच्छा उत्पन्न होती है। इसलिए इसकी भी हम उपेक्षा नहीं कर सकते।

आगमे सिद्धान्ते विहितं निषिद्धं च दानमधिकृत्य प्रशंसने निषेधे च लेशेनापि न दोषः। सत्प्रवृत्तिरूपस्य विहितदानव्यापारस्य हिंसारूपत्वा-ऽभावेन तत्प्रशंसने हिंसानुमोदनस्याप्रसङ्गात्। प्रत्युत सुकृताऽनुमोदनस्यैव सम्भवात् निषिद्धदानव्यापारस्य च असत्प्रवृत्तिरूपस्य निषेधे वृतिच्छेद-परिणामाभावेनान्तरायानर्जनात्। प्रत्युत परहितार्थं प्रवृत्त्यान्तरायकर्म-विच्छेद एव। तदिदमुक्तमुपदेशपदे—"आगमविहिअं तं तं पडिसिद्धं चाहिगिच्च णो दोसो वि। उप० रह० १७२

१—अतिहि समणो तस्स-न्नापाणाइ सम्मप्पणं। सक्कारज्जेहिं अइहि संविभागे पकित्तिओ। उपा० वृ० १

अतिथिः साधुरुच्यते। धर्म० सं० २ अधि०

अतिहिसंविभागो नाम आयाणुग्गह बुद्धीए संजयाणं दाणं।

आव० वृह० वृ० ६ अ०

२—नि० चू० २ उ०

दानका फल

संयतिको प्रासुक[1], एषणीय आहार-पानी देनेसे निर्जरा और असंयतिको शुद्ध या अशुद्ध आहार-पानी देनेसे पाप[2]-कर्मका बन्ध होता है।

दानका विधान और निषेध

संयति दानका अनेक स्थलोंमें विधान है। श्रावकोंकी धार्मिक चर्याके वर्णनमें उसका प्रचुर उल्लेख मिलता है। असंयति दानका भी श्रावकोंकी सामाजिक चर्याके वर्णनमें अनेक स्थलोंपर उल्लेख हुआ है किन्तु उसका विधान कहीं भी नहीं मिलता और न किया भी जा सकता था। देश, काल, स्थितिके अनुरूप बदलनेवाले सामाजिक धर्मोंका विधान जैन-सूत्रों द्वारा नहीं किया गया कारण कि वे आत्मनिष्ठ भगवान् महावीर एवं उनकी शिष्यपरम्परा—श्रमणों के उपदेश हैं। उनमें अपरिवर्तनीय मोक्षधर्मका विधान किया गया है।

इसी प्रकार सामान्यतः उसका निषेध भी नहीं किया गया है।

असंयति-दानके अनिषेधका कारण

प्र०—असंयति-दान मोक्ष-मार्ग नहीं है, इसलिए उसका विधान नहीं किया गया, यह तो ठीक है किन्तु वह संसारका कारण है, तब उसका निषेध क्यों नहीं किया गया ?

१—समणो वासएणं भन्ते ! तहारुवं समणं वा माहणं वा फासुएसणिज्जेणं असणपाणखाइमसाइमेणं पडिलाभेमाणस्स किं कज्जति ? गोयमा ! एगंतसो निज्जरा कज्जइ नत्थि य से पावे कम्मे कज्जति।

भग० सू० श० ८ उ० ६

२—समणो वासगस्सणं भन्ते ! तहारूवं असंजय अविरए अपडिहय पच्चक्खाय पावकम्मे पासुएण वा अफासुएण वा एसणिज्जेण वा अणेसणिज्जेण वा असणपाण जाव किं कज्जइ ? गोयमा ! एगंतसो से पावे कम्मे कज्जइ नत्थि से काइ निज्जरा कज्जइ। भग० श० ८ उ० ६

उ०—श्रमण[1] के लिए असंयति-दान सर्वथा निषिद्ध है। श्रावक गृहस्थ है, समाजमें रहता है, वह सर्वविरति नहीं होता। यथाशक्ति धर्मका आचरण करता है। इसलिए उसका क्षेत्र केवल आध्यात्मिक[2] ही नहीं होता। वह सामाजिक होनेके कारण बहुत सारी समाज द्वारा अभिमत अनाध्यात्मिक प्रवृत्तियां करनेके लिए भी बाध्य होता है—करता है। यद्यपि वह उन प्रवृत्तियोंको मोक्षका मार्ग नहीं समझता, फिर भी वह सामाजिक सहयोगकी प्रणालीके आधार पर उनका अनुसरण किये बिना नहीं रह सकता। यही कारण है कि समाजाभिमत असंयति-दानका निषेध नहीं किया गया। यह मन्तव्य आगमिक परंपरा का है।

उत्तरवर्ती साहित्य और असंयति-दान

'असंयति-दान मोक्षका मार्ग नहीं' यहां तक इसमें कोई विवाद नहीं। औपनिषदिक भी यही कहते हैं कि दानसे पुण्यलोक[3] की प्राप्ति होती है। मुक्ति ब्रह्मनिष्ठको ही मिलती है। इस तुलनामें एक बड़ा भारी भेद छिपा हुआ है, वह भी दृष्टिसे परे नहीं किया जा सकता। उपनिषदोंमें जैसे श्रद्धा[4] से दो, अश्रद्धासे दो, सौन्दर्यसे दो, लज्जासे दो, भय—पुण्य-पापके विचारसे

१—जे भिक्खू अण्णउत्थियएण गारत्थियएण वा असणं वा ४ देयइ देयन्तं वा साइज्जइ। नि० उ० १५ बो ७८

२—संजयासंजये धम्माधम्मे ठिए धम्माधम्मं उवसंपज्जित्ताणं विहरइ। भग० १७ उ० २-३

३—त्रयो धर्मस्कन्धाः—यज्ञोऽध्ययनं दानमिति प्रथमः.........सर्व एते पुण्यलोका भवन्ति, ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति। छान्दो० २।२३।१

४—श्रद्धया देयम्। अश्रद्धया देयम्। श्रिया देयम्। ह्रिया देयम्। भिया देयम्। संविदा देयम्। —तैत्तरीयोपनिषद्

दो, ज्ञान-पूर्वक दो।" दानको व्यापकताके साथ धर्म-स्कन्ध माना है, वैसे जैनसूत्रोंने नहीं माना। यह ठीक है कि मोक्षका साक्षात् कारण शुक्ल ध्यान, शुद्धोपयोग सर्व सम्वररूप अवस्था है; जो उपनिषद्के शब्दोंमें ब्रह्म-निष्ठ दशा है। किन्तु धर्मका स्कन्ध वही दान हो सकता है, जो आत्मशुद्धि का साक्षात् कारण हो, दूसरे शब्दोंमें जो दान साक्षात् सम्वर-निर्जरारूप हो। पुण्य-लोक भी उसीका सहभावी गौण फल है। इसीका फलित यह हुआ कि संयति-दान ही धर्मका अंग है और उसीके साथ पुण्यकर्म[1] का बन्ध होता है।

'असंयति-दान अशुभ कर्म-बन्धका हेतु है' यह सिद्धांत शास्त्रसम्मत होने पर भी लोकमतके सर्वथा और कुछ हद तक वैदिक विचारधाराके भी प्रति-कूल था। बहुत सम्भव है कि यह बड़े भारी संघर्षका विषय रहा। 'अणुकंपादाणं पुण, जिणेहिं न कयाइ पडिसिद्धं'—अनुकम्पा-दानका भगवान् महावीरने प्रतिषेध नहीं किया, यह मध्यममार्ग संघर्षकालके प्रारंभमें निकला प्रतीत होता है। इसमें बताया गया कि "दान[2] की प्रशंसा और निषेध दोनों

१—तिहिं ठाणेहिं, जीवा सुभदीहाउ अत्ताते कम्मं पगरेंति, तं-णो पाणे अतिवातित्ता भवइ णो मुसं वइत्ता भवइ तहारूवं समणं वा माहणं वा वंदित्ता नमंसित्ता सक्कारित्ता समाणेत्ता कल्लाणं मंगलं देवतं चेतितं पज्जुवासे ता मणुन्नेणं पीतिकारएणं असणपाणखाइमसाइमेणं पडिलाभित्ता भवइ, इच्चेतेहिं तेहिं ठाणेहिं जीवा सुहदीहाउ तत्ता तें कम्मं पगरेंति।

—स्था० १२५

समणो वासएणं भन्ते तहारूवं समणं वा जाव पडिलाभेमाणे किं चयति ? गोयमा। जीवियं चयति दुच्चयं चयति दुक्करं करेति दुल्लहं लहइ बोहिं बुज्झइ तओ पच्छा सिज्झति जाव अन्तं करेति। भग० २६३

२—मोक्खत्थं जं दाणं तं पइ एसो विही समक्खाउ।

नहीं करने चाहिये, यह मोक्षार्थ दानकी विधि है।"

इससे भी विरोध-शमन नहीं हुआ, तब आगे चल आचार्योंने अनुकम्पा-दानको पुण्यका हेतु माना। इस परंपराके अनुसार फल-दानकी अपेक्षा दानके तीन भाग हो गये—(१) संयति-दान[1]—मोक्षका साधन, प्रासंगिक फलके रूपमें स्वर्गका भी (२) असंयति-दान[2]—पाप—अशुभ कर्म-बन्धका हेतु, (३) अनुकम्पा-दान[3]—पुण्यबन्धका—स्वर्ग तथा मनुष्यके भोगोंका हेतु। इस नवीन परंपरासे सम्भवतः विरोधका शमन तो हो गया किन्तु आगमिक मन्तव्यकी सुरक्षा नहीं हो सकी। जैन-दृष्टिके अनुसार निर्जरा और पुण्यका (शैलेशी अवस्थाके अतिरिक्त) सहचारित्व[4] है। 'निर्जरा अल्प और पुण्य अधिक', 'निर्जरा अधिक और पुण्य अल्प', यह हो सकता है किन्तु 'केवल पुण्य यह कभी नहीं हो सकता। फिर भी केवल पुण्य-हेतुक दानकी मान्यता का अङ्गीकरण हुआ है, वह वैदिक परम्पराकी दानविषयक मान्यताका केवल अनुकरण मात्र है। 'एते[5] पुण्यलोका भवन्ति' इसका प्रतिबिम्बसा है।

१—दुल्लहाओ मुहादाई.. मुहाजीवी वि दुल्लहा।

मुहादाई मुहाजीवी, दो वि गच्छंति सुग्गइं॥ दशवै० ५-१-१००

२—भग० ८-६

३—ऐन्द्रशर्मप्रदं दान, मनुकम्पासमन्वितम्।

भक्त्या सुपात्रदानं तु, मोक्षदं देशितं जिनैः। द्वा० १ द्वा०

अभयं सुपत्तदाणं, अणुकम्पा उचिअ कित्तिदाणं च।

दोहि वि मुक्खो भणियो, तिन्नि वि भोगाइयं दिंति॥

उप० तर० पृ० १५.

४—इसका विशेष वर्णन धर्म और पुण्य शीर्षकमें देखो।

५—छान्दो० २।२३।१

दशवैकालिकमें साधुको पुण्यार्थ[1] तैयार किया हुआ आहार-पानी ग्रहण करने का निषेध किया है, उससे पता चलता है कि यह लोकप्रचलित था। पर 'अमुक दान' केवल पुण्यके लिए होता है, यह सिद्धान्त जैनसूत्रोंमें कहीं भी मान्य नहीं हुआ है। नव पुण्य बतलये हैं; उनमें अन्नपुण्य, पानपुण्य आदि आदि कहे गये हैं किन्तु इनका सम्बन्ध संयमी-साधु[2] के दानसे है।

परम्पराभेदके ऐतिहासिक तथ्य

'धर्म-दान मोक्ष-साधनाका अंग है और शेष नौ दान लौकिक हैं—मोक्ष मार्गके अंग नहीं हैं'—इस आगममूलक मान्यताका वीरनिर्वाणकी तीसरी शतीके पूर्वार्ध तक पूर्ण समर्थन होता रहा किन्तु उससे आगे सम्पूर्ण जैनसंघ इस पर एकमत नहीं रहा। तात्कालिक परिस्थिति एवं उसके उत्तरवर्ती दान-विषयक जैन-साहित्यके आधार पर यह अनुमान किया जा सकता है। दान-प्रणालीका विस्तार-काल भद्रबाहुस्वामीके समयमें होनेवाला लम्बा दुर्भिक्ष है। उस समय भिक्षाके लिए जो ऊधम होता, पट्टावलीसे उसकी पूरी जानकारी मिलती है। दुर्भिक्षका उल्लेख नन्दी-टीका और परिशिष्ट पर्वमें भी हुआ है। भिखमंगोंकी कोई गिनती नहीं रही। कवियों, लेखकों और यहां तक कि धर्मगुरुओं द्वारा भी 'दानकी महिमा' के बड़े लम्बे-चौड़े पुल बांधे गये। बहुतसे जैन साधु भी शिथिल हो स्वेच्छाचारी बन गये। यह वी० नि० दूसरे शतकके उत्तरचरणकी घटना है। इसका धीमे-धीमे प्रभाव बढ़ा, जो कुछ आगे चल तीसरे शतकमें दृढ़मूल बन गया। जैन-

---

१—पुण्णठा पगडं इमं............संजयाणं अकप्पियं।
दितियं पडियाइक्खे, न मे कप्पइ तारिसं। दशवै० ५

२—"पात्रायान्नदानाद् यस्तीर्थंकर्मनामादिपुण्यप्रकृतिबन्धस्तदन्नपुण्यम्, एवं सर्वत्र" स्था० टी० ६ स्था०

साहित्यमें दानविषयक साहित्य, विविध विधि-निषेध और आलोचनाएं इसी कालसे प्रारम्भ होती है, जो आगे क्रमशः बढ़ती ही चली गयी।

दो परम्पराएं

दानका सामूहिक वातावरण और पुण्यार्थ दान माननेवालोंका समाजमें प्रभाव एवं लोकप्रियता देख आगमकी कठोर परम्परामें कुछ परिवर्तन लानेवाली परम्पराने पुण्यार्थ दानवाली विचारधाराका आश्रय लिया। ऐसा प्रतीत होता है, आगमोंके आधार पर चलनेवाली साधु-परम्परा न केवल मौलिक सिद्धान्त पर अटल ही रही, अपितु उसने नयी परम्पराका विरोध भी किया, जिसका उत्तरवर्ती साहित्यमें पूर्वपक्षके रूपमें उल्लेख मिलता है। पूर्वपक्षका मुख्य तर्क यह रहा कि "दीन-अनाथ व्यक्ति असंयत[1] हैं इसलिये उन्हें दान देना, मोक्षका मार्ग एवं धर्म-पुण्यका हेतु नहीं हो सकता।" दूसरे पक्ष द्वारा इसके उत्तरमें यह कहा गया कि "सामान्यतः यह ठीक है, असंयति दान. मोक्ष एवं धर्म-पुण्यका हेतु नहीं बनता किन्तु अनुकम्पा-दान इसका अपवाद हैं। वह शुभाशयका हेतु होनेसे पुण्यबन्धका कारण है।"

१—अथ दीनादीनामसंयतत्वात् तद्दानस्य दोषपोषकत्वादसंगतं तद्दानमित्याशङ्क्याह—६ पञ्चा ९ वि०

२—असंयताय शुद्धदानम्, असंयतायाऽशुद्धदानमित्यभिलापाः। शेषो तृतीय चतुर्थभङ्गौ अनिष्टफलदौ एकान्तकर्मबन्धहेतुत्वात् मतौ। शुद्धं वा यदशुद्धं वाऽसंयताय प्रदीयते। द्वा० १ द्वा० २१

गुरुत्वबुद्धया तत्कर्म—बन्धकृन्नानुकम्पया॥ न पुनरनुकम्पया, अनुकम्पादानस्य क्वाप्यनिषिद्धत्वात्। "अणुकम्पादाणं पुण, जिणेहि न कयाइ पडिसिद्धं। इतिवचनात्। द्वा० १ द्वा० २७

अनुकम्पा-दान पर एक दृष्टि

'अनुकम्पा[1]-दान' यह शब्द आगमिक है। इसे पुण्यहेतु माननेकी बात आगममें नहीं मिलती। अनुकम्पा-दानकी व्याख्या करते हुए टीकाकारने इतना ही लिखा है—"अनुकम्पया कृपया दानं दीनानाथविषयमनुकम्पादानम्" इसका आधार सम्भवतः वाचकमुख्य उमास्वातिका यह श्लोक है :

"कृपणेऽनाथदरिद्रे, व्यसनप्राप्ते च रोगशोकहृते।
यद् दीयते कृपार्थादनुकम्पात् तद् भवेद् दानम्॥

कृपण, अनाथ, दरिद्र, कष्टग्रस्त, रोगी, शोकाकुल ऐसे व्यक्तियोंको अनुकम्पापूर्वक जो दिया जाए, वह अनुकम्पा-दान है।" खैर, इसकी व्याख्या में दोनों परम्पराओंमें कोई मतभेद नहीं। मतभेद सिर्फ यही है कि एकने इसे पुण्यार्थ दानकी कोटिका माना, तब दूसरीने नहीं माना। एक बात तो यह हुई।

दूसरा प्रश्न यह उठा कि श्रावकोंको असंयतिको दान देना चाहिए या नहीं—उनके लिए यह विहित है या निषिद्ध? यह निश्चित है कि पूर्व-पक्ष असंयति-दानको धर्म-पुण्यका हेतु माननेका प्रबल विरोधी था, फिर भी इसे 'निषिद्ध' मानता था, ऐसा कोई उल्लेख नहीं मिलता है। आगमिक परम्परा के अनुसार न निषिद्ध माना भी जाता था। किन्तु उत्तर-पक्षकी युक्तियों एवं निर्णयको देखनेसे मालूम होता है कि 'निषिद्ध' के समर्थक भी कोई न कोई थे, वह कोई परम्परा थी या व्यक्तिगत विचार थे, यह निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता। इसके उत्तरमें अनेक आचार्योंने अनेक युक्तियां प्रस्तुत की हैं :

१—स्था० १० स्था०

(१) अनुकम्पा[1]-दानका भगवान्ने निषेध नहीं किया है।

(२) तीर्थङ्कर[2] स्वयं दीक्षाके पूर्व वार्षिक दान देते हैं।

(३) पूर्ववर्ती श्रावकोंके द्वार सबके लिए खुले रहते थे।

इन युक्तियोंके अतिरिक्त आचार्य हरिभद्रने महावाक्यार्थ[3] के द्वारा भी यह सिद्ध किया है कि 'अनुकम्पा-दान' श्रावकोंके लिए निषिद्ध नहीं है।

इसके बाद तीसरी विचारधारा आचार्यश्री भिक्षुकी है, जो आगमिक विचारधाराकी आभारी है। आचार्य भिक्षुने बताया कि 'संयति-दान, ज्ञान-दान और अभयदान' ये तीनों दान अहिंसात्मक हैं, इसलिए मोक्षके मार्ग हैं। इनके अतिरिक्त जो कुछ दान है, वह लौकिक है। उससे धर्म-पुण्यका कोई सम्बन्ध नहीं। अनुकम्पा-दानके लिए भी आपने बताया कि वह श्रावकोंके लिए अधर्म दानकी भांति निषिद्ध भी नहीं है तो संयति-दानकी भांति विहित भी नहीं है।

तीर्थंकरोंने दीक्षा ग्रहणसे-पूर्व दान किया, इसीलिए यदि वह पुण्यका हेतु है, तब तो तीर्थंकर दीक्षाग्रहणके पूर्व स्नान आदि करते हैं, वे भी पुण्यके हेतु होने चाहिए। तथा सांवत्सरिकदान अनुकम्पा या दीनोद्धारके लिए नहीं होता। उसे सभी वर्गोंके लोग[4] ग्रहण करते हैं, केवल दीनवर्ग नहीं।

१—सव्वेहिं पि जिणेहिं, दुज्जयजियरागदोसमोहेहिं।
अनुकम्पादाणं स-ड्ढयाण न कहिं वि पडिसिद्धं ॥ धर्म० सं० २ अधि०

२—श्रीजिनेनापि सांवत्सरिकदानेन दीनोद्धारः कृत एव। धर्म०सं० २ अधि०

३—उप० पद०

४—तीर्थंकृद्दीयमाने वरघोषणायां सत्यां श्रावको योऽपिच्च तद्दानं गृह्णीतः, न वेति प्रश्ने उत्तरम्:—तीर्थकृद्दानसमये ज्ञाताधर्मकथादिषु सनाथानाथ-पथिककार्पटिकादीनां याचकादीनां ग्रहणाधिकारो दृश्यते, न तु व्यवहारिणाम्, तेन श्रावकोऽपि कश्चिद् याचकीभूय गृह्णाति तदा गृह्णातु।
सें० प्र० ३ उल्ला०

यह दान एकमात्र रीतिका परिपालन[1] है। आचार्य मलयगिरिने आवश्यक टीकामें लिखा है कि भगवान् ऋषभनाथके समय कोई अनाथ दीन या याचक थे ही नहीं। फिर भी उन्होंने दान दिया था।

श्रावक[1] समाजमें रहते हैं इसलिए वे सामाजिक व्यवहारका अनुसरण किये विना कैसे रह सकते हैं? वे यदि पहले अनुकम्पादान देते तो संसारके व्यवहारका पालन करते और आजभी यदि देते हैं, तो वही व्यवहार पालन होता है। तथा 'अपावृत[2]द्वाराः' इस विशेषणका दानसे कोई भी सम्बन्ध नहीं है। यह विशेषण[3] उनकी धर्म-दृढ़ताका सूचक है। उन्हें किसी भी परतीर्थिकका भय नहीं था।

प्रस्तुत ग्रन्थमें आचार्य भिक्षुकी विचार-सरणिके आधार पर आगमिक परम्पराका समर्थन किया गया है। जो दान संयमोपवर्धक है, वही निरवद्य-मोक्षमार्ग है और जो संयमोपधर्क नहीं, वह सावद्य—अशुभ-कर्म-बन्धका हेतु है। आगमिक परम्परासे आगे बढ़कर 'अनुकम्पादान' को पुण्यका हेतु माननेवालोंकी युक्तियां वहां एकदम लचीली हो जाती हैं, जब वे इष्टापूर्त[4]

१—उच्यते कल्प एवास्य, तीर्थकृन्नामकर्मणः।
उदयात् सर्वसत्त्वानां, हित एव प्रवर्तते॥ हा० २ अ०

२—अवंगुय दुवारा, भग० २। ५ सू० क्र० २। २ तथा २। ७

३—अपावृतद्वाराः कपाटादिभिरस्थगितद्वारा इत्यर्थः। सद्दर्शनलाभेन न कुतोऽपि पाषंडिकाद् बिभ्यति शोभनमार्गपरिग्रहेणोद्घाटशिरसस्तिष्ठन्तीति भावः। भग० वृ० श० २ उ० ५

४—ऋत्विग्भिर्मन्त्रसंस्कारै, र्ब्राह्मणानां समक्षतः।
अन्तर्वेद्यां हि यद् दत्तमिष्टं तदभिधीयते॥
वापीकूपतडागानि, देवतायतनानि च।
अन्नप्रदानमेतत्तु, पूर्तं तत्त्वविदो विदुः॥

का खण्डन करते हैं। इष्टापूर्त[1] आदिमें थोड़ोंका उपकार होता है और आरम्भ अधिक होता है, इसलिए वह अनुकम्पा नहीं है।"

तब प्रश्न हुआ कि 'प्रदेशी राजाने दानशाला बनाई' यह क्या है ? इसके उत्तरमें 'उसका[2] आलम्बन पुष्ट था, वह प्रवचनकी उन्नतिका हेतु था' अथवा 'जहां[3] थोड़े आरम्भसे बहुतोंका उपकार होता है, वह अनुकम्पा ही है', आदि आदि दी जानेवाली युक्तियां प्रामाणिक जगत्‌के लिए कार्यकर नहीं हो सकती। याज्ञिक भी यही कहते हैं कि "यज्ञ[4]-हिंसासे बहुतोंका उपकार होता है तथा पापकी अपेक्षा पुण्य अधिक होता है, इसलिए उसमें कोई दोष नहीं।' यदि थोड़े पाप और अधिक पुण्यकी क्रियाको ठीक माना जाए तो फिर याज्ञिक हिंसाका विरोध करनेका कोई आधार नहीं रहता। एक ही क्रियामें पाप और पुण्य दोनों हो नहीं सकते। दोनोंके कारण पृथक् पृथक् हैं। पृथक् २ कारणकी अपेक्षा रखनेवाले दो कार्य यदि एक ही कारणसे उत्पन्न हो जायं, तब फिर उनके कारणोंको पृथक् २ माननेकी आवश्यकता नहीं रहती।

धर्म-परीक्षाके लिए कष, छेद और ताप ये तीन बातें बतलाई हैं। कषका अर्थ है विधि और प्रतिषेध। निर्जराके लिए—मोक्षके लिए तपस्या, ध्यान

१—स्तोकानामुपकारः स्यान्दारम्भाद् यत्र भूयसाम्।
तत्रानुकम्पा न मता, यथेष्टापूर्त्तकर्मसु॥ द्वा० १ द्वा० ४

२—पुष्टालम्बनमाश्रित्य, दानशालादि कर्म यत्
तत्तु प्रवचनोन्नत्या, बीजाधानादिभावतः॥ द्वा० १ द्वा० ५

३—बहूनामुपकारेण, नानुकम्पा निमित्तताम्।
अतिक्रामति तेनात्र, मुख्यो हेतुः शुभाशयः॥ द्वा० १ द्वा० ६

४—याज्ञिकी हिंसा न दुष्यति, तस्या वैधत्वात्। पापजनकतापेक्षया
पुण्यजनकतायास्तत्र बाहुल्यात्।

आदि क्रिया करनी चाहिये, यह विधि है। प्राणीमात्रकी हिंसा नहीं करनी चाहिए, यह निषेध है। किन्तु जो—

"अन्य धर्मस्थिताः सत्त्वाः, असुरा इव विष्णुना।
उच्छेदनीयास्तेषां हि, वधे दोषो न विद्यते॥"

—इसप्रकारकी क्रियामें हिंसाका प्रतिषेध है, यह धर्मकी कसौटी नहीं है। यदि यह ठीक है, तब फिर राग-द्वेषकी परिणति एवं आरम्भमें हिंसाका प्रतिषेध कैसे माना जा सकता है? केवल 'परिणाम शुभ है' इस पर बल देना ही ठीक नहीं होता। यह तो वैदिक भी कह सकते हैं कि 'हम किसीको मारना नहीं चाहते, अधर्मका नाश चाहते हैं, हमारा उद्देश्य पवित्र है।' संसारमोचक[1] सम्प्रदायके अनुयायी भी क्या अपना उद्देश्य पवित्र नहीं बतलाते? वे कहते हैं—अत्यन्त दुःखी, दीन, हीन, रोगग्रस्त प्राणी जो निरन्तर दुःखी रहते हैं, उन्हें मार डालना चाहिए। यह महान् परोपकार है। यह देखनेमें भले ही

१—नं० वृ० पृ० १३

विश्व-चिकित्सा-संघमें दया प्रेरित हत्याकी निन्दा :

न्यूयार्क १९ अक्टूबर। विश्व-चिकित्सा-संघने एक तीव्र विवादके बाद दयासे प्रेरित होकर मरीजको मार डालनेके कार्यकी निन्दा करनेका निश्चय किया है। भारतके डायरेक्टर एस० जी० सेन और ब्रिटेनके डा० ग्रेग दोनोंने कहा कि बहुतसे मरीजको असाध्य समझकर उसकी आत्माको शारीरिक कष्टसे मुक्त करनेके लिए उसे मारनेकी दवाई दे देते हैं। फ्रान्सके डा० मार्सल पूमेलौक्सने कहा कि इस प्रकार डाक्टरोंके लिए गुनाह करनेके मार्ग खुल जायंगे। एक प्रस्तावमें संघने सिफारिश की है कि प्रत्येक देशका राष्ट्रीय चिकित्सा-एसोसिएशन इस प्रकारकी हत्याकी निन्दा करे। हिन्दुस्तान २२ अक्टूबर १९५०

अप्रिय लगे किन्तु इसका परिणाम सुन्दर होता है। जो इस कार्यको बुरा बतलाते हैं, इसका निषेध करते हैं, वे पापी हैं। यह उनके मन्तव्यका सार है। उनका उद्देश्य मारना नहीं, किन्तु दुःखीका दुःख दूर करना है। पर तत्त्व-चिन्ताके मार्गमें—'इसमें हमारा कोई स्वार्थ नहीं', 'यह परोपकार है', 'इसमें आत्म सन्तोष होता है', 'पर तृप्ति होती है', 'मन शुद्ध है', 'मनको शुद्ध मालूम देता है'—आदि २ कल्पनाएं सही नहीं होतीं। इसलिए इन शब्दोंकी दुहाईसे क्या? वृत्तियां कैसी हैं—रागात्मक हैं या अहिंसात्मक? इस बातकी परीक्षा होनी चाहिए। लोकमान्य तिलकने लिखा है—"किसी[1] काममें 'मनकी गवाही लेना' यह काम अत्यन्त सरल प्रतीत होता है, परन्तु जब हम तत्त्व-ज्ञानकी दृष्टिसे इस बातका सूक्ष्म विचार करने लगते हैं—'शुद्ध मन' किसे कहना चाहिए, तब यह सरल पंथ अन्त तक काम नहीं दे सकता।"

अनुकम्पाके दो भेद होते हैं—द्रव्य और भाव। अन्न आदि देना यह द्रव्य अनुकम्पा है। धर्म मार्गमें प्रवृत्त करना यह भाव अनुकम्पा है। भाव अनुकम्पा मोक्षका मार्ग है और द्रव्य-अनुकम्पा संसार का। दुःखीका दुःख देखकर रो पड़ना अनुकम्पा हो सकती है पर वह धर्म-पुण्यका हेतु नहीं हो सकता। आचार्य भिक्षुके सामने प्रदेशीकी दानशालाका प्रश्न भी उलझनका नहीं था। प्रदेशीने 'दानशाला' बनाई, यह उनका राजधर्म था। राजधर्म लौकिक धर्म है, आध्यात्मिक नहीं। इस प्रकार उनका दृष्टिकोण अधिक स्पष्ट, यौक्तिक और विशुद्ध है। आचार्य भिक्षुके शब्दोंमें दानका तत्त्व यह है—

अव्रतमें दे दातार, ते किम उतरै भवपार।
मार्ग नहीं मोक्ष रो ए, छान्दो इण लोक रो ए॥

१—गी० र० पृ० १२७

अव्रती—असंयमीको, जो कुछ दिया जाता है, उससे आत्म-शुद्धि कैसे हो ? वह मोक्षका मार्ग नहीं है, लौकिक अभिप्राय है। समाजकी अभिरुचि है—प्रथा है। गृहस्थ भिक्षाका अधिकारी नहीं है, दानका पात्र नहीं है। दानका एकमात्र वही पात्र—अधिकारी है, जो पचन[1]-पाचन क्रियासे मुक्त तथा सर्वारम्भ—सर्वपरिग्रहसे विलग रहता है।

इस सम्बन्धमें आचार्य विनोबाके विचार मननीय हैं। वे लिखते हैं—"दुनियामें विना शारीरिक श्रमके भिक्षा मांगनेका अधिकार केवल सच्चे सन्यासीको है। सच्चे सन्यासीको—जो ईश्वर-भक्तिके रंगमें रंगा हुआ है, ऐसे सन्यासीको ही यह अधिकार है। क्योंकि ऊपरसे देखनेसे भले ही ऐसा मालूम पड़ता हो कि वह कुछ नहीं करता, फिर भीं अनेक दूसरी बातोंसे वह समाजकी सेवा करता है।"

सामाजिक पहलुओंका धार्मिक रूप

भारतीय समाज प्रारंभसे ही धर्मप्रधान रहा है। उसका सामाजिक पहलू आध्यात्मिकतासे ओत-प्रोत रहा है। जिसप्रकार लोकोत्तर पुरुषोंने-धर्माचार्योंने मोक्ष-साधनाके नियमोंका 'धर्म' शब्दके द्वारा संग्रह किया, वैसे ही लौकिक पुरुषोंने समाजशास्त्रियोंने भी समाज-व्यवस्थाके नियमोंका 'धर्म'-शब्दसे निरूपण किया। भीष्म पितामहने कहा है—"जो[2] मनुष्य जिसके साथ जैसा वर्ताव करे, उसके साथ वैसा वर्ताव करना धर्म-नीति है। मायावी के साथ माया और साधु पुरुषके साथ साधुताका वर्ताव करना चाहिए।"

१—नो वि पये न पयावए जे स भिक्खू।

दशवै० अ० १० गा० ४

२—यस्मिन् यथा वर्तते यो मनुष्यस्तस्मिंस्तथा वर्तितव्यं स धर्मः।
मायाचारो मायया बाधितव्यः, साध्वाचारः साधुनैवाभ्युपेयः॥

'आततायी'[1] को मारनेमें कोई दोष नहीं होता।' 'जो[2] अनार्य सामादि उपायोंसे सिखाये जानेपर भी न सीखें, बल्कि आततायी बनकर आयें, तो उन्हें शीघ्र ही मार देना चाहिए। उनके मारनेमें कोई दोष नहीं।' कहींपर दया करना धर्म है—जैसे दीन-दुखियोंकी सहायता करना; कहींपर निर्दयता धर्म है—जैसे आक्रमणकारीको कुचल डालना।'[3] धर्म-संहिताओं के उक्त वाक्य समाज-व्यवस्थाके ही नियमोंको प्रकट करते हैं। कौटुम्बिक प्रथा भी भारतीय समाजका प्रमुख अंग रही है। उसको मजबूत बनानेके लिए भी समाज-शास्त्रियोंने विविध प्रकारके धर्मोंका निर्माण किया। कुटुम्बके मुखिया के लिए कुटुम्बका भरण-पोषण करना, सन्तानके लिए वृद्ध माता-पिताकी सेवा करना आदि-आदि अनेक ऐसे धर्म बतलाये, जिनके द्वारा यह व्यवस्था स्वस्थ रूपमें चलती रहे।

दीन-दुखियोंके लिए भी राज्यकी या समाजकी कोई सामूहिक व्यवस्था नहीं थी। इसलिए समाज-शास्त्रियोंने उनकी सहायता करना, उन्हें दान देना आदि-आदि प्रवृत्तियोंको भी महान् धर्म बना डाला। दान समाजका प्रमुख अंग बन गया और वह चलते-चलते लोकोत्तर धर्मकी व्यवस्थामें भी घुस गया। फल यह हुआ कि हजारों परिवार, लाखों व्यक्ति भिक्षुक बन गए। समाजके सिर भार बन बैठे। 'दान' एक सामाजिक नीति थी इसीलिए सभीने उसे बढ़ाया-चढ़ाया और वह खूब फैला।

आज समाजकी व्यवस्था बदल गई है—पूर्णरूपसे बदल नहीं पाई है तो

१—नाततायिवधे दोषो हन्तुर्भवति कश्चन। मनु०।

महा० आ० शा० प० १०९-२६

२—ये त्वनार्य्या न शिष्याः स्यु सन्तुर्चेदाततायिनः।
क्षिप्रं व्यादनीयास्ते, तद्वधो नहि दोषदः॥

३—क्वचिद्दया निर्दयता क्वचित्।

भी बदलना चाहती है। अब भिक्षुकोंको यह बताया जाता है कि श्रम किये बिना किसीके दान पर जीना, दयनीय—अनुकम्पनीय दशाएं बनाकर, दूसरोंके दिलमें अनुकम्पा-दयाके भाव पैदाकर भीख मांगना महापाप है। इस नवीन व्यवस्थामें भिखमंगोंको—दीन, दुःखी, असहाय और अपाङ्ग बनकर मांगनेवालोंको जो दान देते हैं, वे समाजके घटक तथा हितकर नहीं माने जाते।

आजकी समाज-व्यवस्था बताती है कि असहायोंसे उचित श्रम करवाकर उन्हें मजदूरी अथवा श्रमका प्रतिफल दो, भीख मत दो। बिना श्रम लेना व देना दोनों पाप है। पुरानी व्यवस्थामें 'दान' का स्थान था, आजकी व्यवस्था में श्रमका स्थान है। उसमें दानधर्म था, इसमें श्रमधर्म है। आखिर हैं दोनोंकी दोनों समाजकी व्यवस्थाएं। पहलीमें विकार आ गया इसलिए वह टूट गई। नवीन समाजको जिसकी आवश्यकता है, उसका विकास किया जा रहा है। अपाङ्गोंके लिए राजकीय व्यवस्था होती है। आजकी दुनियामें वह राज्य उन्नत नहीं माना जाता, जो अपाहिजोंकी समुचित व्यवस्था न कर सके। जिस राज्यमें भीख और दानकी प्रथा है, वह आधुनिक दुनियामें पूर्ण सम्मान नहीं पा सकता। सचमुच जो अपाङ्ग नहीं हैं, केवल दानकी प्रथाके आधार पर परम्पराके अनुसार मुफ्तका खाते हैं, उनके बारेमें महात्मा गांधी ने एक बार कहा था—"बिना[1] प्रामाणिक परिश्रमके किसी भी चंगे मनुष्यको मुफ्तमें खाना देना मेरी अहिंसा बर्दाश्त नहीं कर सकती। अगर मेरा वश चले तो जहां मुफ्त खाना मिलता है, ऐसा प्रत्येक 'सदावर्त' या 'अन्न क्षेत्र' मैं बन्द करा दूं।"

इस प्रकार हम देख सकते हैं कि दान किस रूपमें चला और आज वह किस भूमिका पर आकर रुका है। प्राचीनतम या प्राग् ऐतिहासिक युगका

१—सर्वो०

वर्णन करनेवाले साहित्यमें मिलता है कि—न कोई याचक था और न कोई दानी—लोक इस प्रथासे अनभिज्ञ थे। भगवान् ऋषभनाथ[1] ने दीक्षाके पूर्व अपने गोत्रियोंको दान दिया, तबसे व्यावहारिक दान चला। श्रेयांसकुमारने[2] भगवान् ऋषभनाथको भिक्षा दी; तबसे त्यागी, श्रमण एवं संन्यासियोंको, उनके संयमी-जीवन-निर्वाहके लिए अपनी खाद्य-पेय-परिधेय वस्तुओंका विभाग देना—यह त्यागरूप दान चला। ब्राह्मण-दान[3] भी उसी समय चला। क्रमशः ज्यों-ज्यों समाज बढ़ता चला गया, त्यों-त्यों उसकी समस्यायें बढ़ती गईं। दीन, दुखी, अनाथ, अपाङ्ग व्यक्तियोंकी संख्या बढ़ने लगी; तब पुण्य-दान

१—"दाणं दाउ" दायकानां गोत्रिकानां दायधनविभागं परिभाज्य विभागशो दत्त्वा तदानीं अनाथपान्थादियाचकानामभावाद् गोत्रिकाग्रहणं तेऽपि च भगवत्प्रेरिता निर्ममाः सन्तः क्षेपमात्रं जगृहुः। इदमेव हि जगद्गुरोर्ज्ञानं यदीच्छावधिदानं दीयते तेषां च इयतैव इच्छापूर्तेः। ननु यदीच्छावधिकं प्रभोर्दानं तर्हि एवंगुणीनो जनः।

एकदिनदेयं संवत्सरदेयं वा एक एव जिघृक्षेत् इच्छाया अपरिमितत्वात्। सत्यं प्रभुप्रभावेण एतादृशेच्छाया असंभवात्। जम्बू० प्र० २ वक्ष०

२—दत्तिव्व दाणमुसभं, दित्तं दट्ठुं जणम्मि वि पयत्तं।
जिण भिक्खा दाणं पि य, दट्ठुं भिक्खा पयत्ता उ॥

दत्तिर्नाम दानं तच्च भगवन्तमृषभस्वामिनं सांवत्सरिकं दानं ददतं दृष्ट्वा लोकेऽपि प्रवृत्तम्। यदि वा दत्तिर्नाम भिक्षादानं तच्च जिनस्य भिक्षादानं श्रेयांसेण कृतं दृष्ट्वा लोकेऽपि भिक्षा प्रवृत्ता। लोका अपि भिक्षां दातुं प्रवृत्ता इति भावः। आव० म० प्र० ५१

३—दाणं च माहणाणं दानं च माहनानां लोको दातुं प्रवृत्तो भरतपूजितत्वात्। आव० म० प्र० ५६

और अनुकम्पा-दानकी परम्पराएँ चलीं, जिनके वर्णनसे ऐतिहासिक युगका साहित्य भरा पड़ा है। इस युगमें जैन और वैदिक दोनोंके दान विषयक साहित्यमें संघर्षके बीज उपलब्ध होते हैं। वैदिक साहित्यमें[1] 'पात्र और अपात्र' इन शब्दों द्वारा यह चर्चा गया। जैन साहित्यमें 'संयति और असंयति' तथा 'पात्र[2], अपात्र और कुपात्र' इस रूपमें उसकी बड़ी २ चर्चाएं चलीं।

१—पात्रापात्रविभेदोऽस्ति, धेनुपन्नगयोरिव।
तृणात् संजायते क्षीरं, क्षीरात् संजायते विषम्॥

२—व्रतस्था लिङ्गिनः पात्र, मपचास्तु विशेषतः।
स्वसिद्धान्ताविरोधेन, वर्तन्ते ये सदैव हि॥ यो० वि० १२२
पात्रे दीनादिवर्गे च, दानं विधिवदीष्यते।
पोष्यवर्गाविरोधेन, न विरुद्धं स्वतश्च यत्॥ यो० वि० १२१
दीनान्धकृपणा ये तु, व्याधिग्रस्ता विशेषतः।
निःस्वाः क्रियान्तराशक्ता, एतद् वर्गो हि मीलकः॥ यो० वि० १२३
अपात्रदानतः किञ्चिन्न फलं पापतः परम्।
लभ्यते हि फलं खेदो, वालुकापुञ्जपीडने॥ अ० श्रा० ११।९०
विश्राणितमपात्राय, वित्तेऽनर्थमूर्जितम्।
अपथ्यं भोजनं दत्ते, व्याधिं किन्न दुरुत्तरम्॥ अ० श्रा० ११।९१
वितीर्य यो दानमसंयतात्मने, जनः फलं काङ्क्षति पुण्यलक्षणम्।
वितीर्य बीजं ज्वलिते स पावके, समीहते शस्यमपास्त दूषणम्॥
अ० श्रा० १०।५४
दाणं न होइ अफलं, पत्तमपत्तेसु सन्निजुज्जंतं।
इयवि भणिए विदोसा, पसंसओ किं पुण अपत्ते॥ पि० नि० ४५५
बीजं यथोवरे क्षिप्तं, न फलाय प्रकल्प्यते।
तथाऽपात्रेषु यद्दानं, निष्फलं तद् विदुर्बुधाः॥

वि० १८ वीं शतीके प्रारम्भमें आचार्य भिक्षुने 'अनुकम्पा-दान' को धर्मार्थ या पुण्यार्थ माननेका प्रत्यक्ष विरोध किया। और 'वह सामाजिक सम्बन्ध है, दान है ही नहीं' इसका प्रचार किया। आजका समाज भी उस दान-प्रथाको उठाकर उसके स्थान पर श्रम तथा सम्मानपूर्ण प्रबन्धको व्यवस्थाको प्रोत्साहन दे रहा है। यह आदिकालसे आजतककी भारतीय दान-प्रथाकी एक स्थूल रूपरेखा है।

धर्म, दया, दान, उपकार, आदिके लौकिक और लोकोत्तर, ये दो भेद करनेके कारण हैं—सामाजिक और मोक्ष-धर्मका भेद समझाना। कारण कि इन शब्दोंका व्यवहार समाज और अध्यात्म, दोनोंके तत्त्वोंका प्रकाशन करने के लिए होता है।

भगवान् महावीर समाजके व्यवस्थापक नहीं, धर्म-मार्ग[1] के प्रवर्तक थे। उन्होंने सामाजिक नियमोंकी रचना नहीं की, आत्म-साधनाके नियमोंका[2] उपदेश किया था। उनकी दृष्टि क्षणिक दुःखोंके प्रतिकारमें न जाकर दुःख परम्पराके[3] मूलका उच्छेद करने पर लगी हुई थी। उन्होंने मुनिधर्म[4] और

१—वीतरागोपि सद्वेद्य—तीर्थकृन्नमकर्मणः।
उदयेन तथा धर्म—देशनायां प्रवर्त्तते॥ हा० अ० ३१। १

तओणं समणे भगवं महावीरे उप्पन्नवरनाणदंसणधरे अप्पाणं च लोगं च अभिसमिक्ख, पुव्वं देवाणं धम्ममाइक्खइ ततो पच्छा मणुस्साणं।
आ० २

२—उपा० १ अ०, ओप० सम० द्वार०

३—अग्गं च मूलं च छिन्धि। आ० ३।२।६

४—तमेव धम्मं दुविहं आइक्खइ, तं जहा—अगारधम्मं, अणगारधम्मं च। ओप० सम० द्वा०।

श्रावकधर्मका उपदेश किया। मुनि-धर्मके पांच व्रत हैं। श्रावक-धर्मके पांच अणुव्रत हैं। श्रावक समाजमें रहकर धर्म-पालन करता है, इसलिए उसके कर्म जैनदृष्टिके अनुसार तीन भागोंमें बंट जाते हैं:—

(१) विहित, (२) निषिद्ध, (३) अविहित-अनिषिद्ध।

पांच अणुव्रत विहित हैं। जो कर्म आत्म-हित और समाज-हित दोनों दृष्टियोंसे अनुचित हैं, वे निषिद्ध हैं। और जो सामाजिक जीवनके लिए आवश्यक हैं, अनिवार्य हैं, उपादेय हैं, वे न तो विहित हैं और न निषिद्ध। विहित इसलिए नहीं कि वे मोक्षके साधन नहीं हैं, निषिद्ध इसलिए नहीं कि उनके बिना गृहस्थ-जीवनका निर्वाह नहीं हो सकता। 'निषिद्ध' को छोड़नेपर श्रावकके लिए दो प्रकारके कर्म रहते हैं—(१) विहित और (२) अविहित-अनिषिद्ध।

इसी आशयको पूर्ववर्ती आचार्योंने लौकिक और लोकोत्तर इन दो शब्दों द्वारा व्यक्त किया है। जो मोक्षके लिए हो, वह लोकोत्तर और समाज-व्यवस्थाके लिए हो, वह लौकिक। आजकी भाषामें इन्हें क्रमशः आध्यात्मिक और सामाजिक कहा जा सकता है।

धर्मके सम्बन्धमें यदि यह कल्पना हो कि वह समाज-व्यवस्थाका नियम-मात्र है, तब तो समाज-शास्त्र जिसका विधान करे वही विहित, जिसका निषेध करे वही निषिद्ध, जिसे अच्छा माने वही अच्छा और जिसे उपयोगी माने वही उपयोगी होगा। और यदि धर्मके सम्बन्धमें कुछ दूसरी मान्यता हो कि वह सामाजिक धरातलसे ऊँचा है, आत्मवादकी भित्तिपर अवस्थित है, आत्मासे परमात्मा—नरसे नारायण बननेका, संसारसे मोक्षकी ओर ले जानेका साधन है तो समाजके सब नियम धर्म-शास्त्रके द्वारा विहित हो ही नहीं सकते। जिन कार्योंमें हिंसा, मोह, राग-द्वेषकी परिणति होती है, वे समाजके लिए चाहे कितने ही उपयोगी, आवश्यक, अच्छे या उपादेय हों,

फिर भी धर्म-शास्त्र उनका विधान नहीं कर सकते।

लेश्या

लेश्याका अर्थ है—पुद्गल द्रव्यके संसर्गमें उत्पन्न होनेवाला जीवका अध्यवसाय—परिणाम, विचार। आत्मा चेतन है, जड़स्वरूपसे सर्वथा पृथक् है, फिर भी संसार-दशामें इसका जड़ द्रव्य—पुद्गलके साथ गहरा संसर्ग रहता है, इसीलिए जड़-द्रव्यजन्य परिणामोंका जीवपर असर हुए बिना नहीं रहता। जिन पुद्गलोंसे जीवके विचार प्रभावित होते हैं, वे भी द्रव्य-लेश्या कहलाते हैं। द्रव्य-लेश्यायें पौद्गलिक हैं, इसलिए इनमें वर्ण, गन्ध, रस और स्पर्श होते हैं। लेश्याओंका नामकरण द्रव्य-लेश्याओंके रंगके आधारपर हुआ है; जैसे कृष्ण-लेश्या, नील-लेश्या आदि-आदि। पहली तीन लेश्यायें अप्रशस्त लेश्यायें हैं। इनके वर्ण आदि चारों गुण अशुभ होते हैं। उत्तर-वर्ती तीन लेश्याओंके वर्ण आदि चारों शुभ होते हैं, इसलिए वे प्रशस्त होती हैं। खान-पान, स्थान और बाहरी वातावरण एवं वायुमण्डलका शरीर और मनपर असर होता है, यह प्रायः सर्वसम्मत-सी बात है। 'जैसा अन्न वैसा मन्न' यह उक्ति भी निराधार नहीं है। शरीर और मन, दोनों परस्परापेक्ष हैं। इनमें एक दूसरेकी क्रियाका एक दूसरेपर असर हुए बिना नहीं रहता। "जल्लेसाइं[1] दव्वाइं आदि अन्ति तल्लेसे परिणामे भवइ"—जिस लेश्याके द्रव्य ग्रहण किये जाते हैं, उसी लेश्याका परिणाम हो जाता है। इस आगम-वाक्यसे उक्त विषयकी पुष्टि होती है। व्यावहारिक जगत्‌में भी यही बात पाते हैं—प्राकृतिक चिकित्सा-प्रणालीमें मानस-रोगीको सुधारनेके लिए विभिन्न रंगोंकी किरणोंका या विभिन्न रंगोंकी बोतलोंके जलोंका प्रयोग किया जाता है। योग-प्रणालीमें पृथ्वी, जल आदि तत्त्वोंके रंगोंके परिवर्तनके अनुसार मानस-परिवर्तनका क्रम बतलाया है।

१—प्रज्ञा० ले० प०

इस पूर्वोक्त विवेचनसे इतना तो स्पष्ट हो जाता है कि द्रव्य-लेश्याके साथ भाव-लेश्याका गहरा सम्बन्ध है। किन्तु यह स्पष्ट नहीं होता कि द्रव्य-लेश्याके ग्रहणका क्या कारण है ? यदि भाव-लेश्याको उसका कारण मानें तो उसका अर्थ होता है—भाव-लेश्याके अनुरूप द्रव्य-लेश्या, न कि द्रव्य-लेश्याके अनुरूप भाव-लेश्या। ऊपरकी पंक्तियोंमें यह बताया गया है कि द्रव्य-लेश्याके अनुरूप भाव-लेश्या होती है। यह एक जटिल प्रश्न है। इसके समाधानके लिए हमें लेश्याकी उत्पत्तिपर ध्यान देना होगा—भाव-लेश्या यानी द्रव्य-लेश्याके साहाय्यसे होनेवाले आत्माके परिणामकी उत्पत्ति दो प्रकारसे होती है—मोह-कर्मके उदयसे तथा उसके उपशम,[1] क्षय या क्षयोपशमसे। औदयिक भाव-लेश्यायें बुरी (अप्रशस्त) होती हैं और औपशमिक, क्षायिक या क्षयोपशमिक लेश्यायें भली (प्रशस्त) होती हैं। कृष्ण, नील और कापोत, ये तीन अप्रशस्त और तेज, पद्म एवं शुक्ल, ये तीन प्रशस्त लेश्यायें हैं। प्रज्ञापनामें कहा है—"तओ[2] दुग्गइ गामिणिओ, तओ सुग्गइगामिणिओ"—अर्थात् पहली तीन लेश्यायें बुरे अध्यवसायवाली हैं, इसलिए वे दुर्गतिकी हेतु हैं। उत्तरवर्ती तीन लेश्यायें भले अध्यवसायवाली हैं, इसलिए वे सुगतिकी हेतु हैं। उत्तराध्ययनमें इनको अधर्म लेश्या और धर्म-लेश्या भी कहा है—"किण्हा[3]

१—तत्र द्विविधा विशुद्धलेश्या—'उवसमखइय' त्ति सूत्रत्वादुपशमक्षयजा, केषां पुनरुपशमक्षयौ ? यतो जायत इयमित्याह—कषायाणाम्, अयमर्थः—कषायोपशमजा कषायक्षयजा च, एकान्तविशुद्धिं चाश्रित्यैवमभिधानम्, अन्यथा हि क्षायोपशमिक्यपि शुक्लातेजःपद्मे च विशुद्धलेश्ये संभवत एवेति। उत्त० वृ० ३४ अ०

२—प्रज्ञा० १७-४

३—उत्त० ३४—५६, ५७

नीला काऊ, तिण्णि वि एयाओ अहम्मलेसाओ।.........तेऊ पम्हा सुक्काए, तिण्णि वि एयाओ धम्म लेसाओ''—कृष्ण, नील और कापोत ये तीन अधर्म-लेश्यायें हैं और तेजः, पद्म एवं शुक्ल ये तीन धर्म-लेश्यायें हैं। उक्त प्रकरण से हम इस निष्कर्षपर पहुंच सकते हैं कि आत्माके भले और बुरे अध्यवसाय (भाव-लेश्या) होनेका मूल कारण मोहका अभाव (पूर्ण या अपूर्ण) या भाव है। कृष्ण आदि पुद्गल-द्रव्य भले-बुरे अध्यवसायोंके सहकारी कारण बनते हैं। तात्पर्य यह है कि मात्र काले, नीले आदि पुद्गलोंसे ही आत्माके परिणाम बुरे-भले नहीं बनते। परिभाषाके शब्दोंमें कहें तो सिर्फ द्रव्य-लेश्या के अनुरूप ही भाव-लेश्या नहीं बनती। मोहका भाव-अभाव तथा द्रव्य-लेश्या इन दोनोंके कारण आत्माके बुरे या भले परिणाम बनते हैं। द्रव्य-लेश्याओंके स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण जाननेके लिए देखो यन्त्र। लेश्याकी विशेष जानकारीके लिए प्रज्ञापनका १७वां पद और उत्तराध्ययनका ३४वां अध्ययन द्रष्टव्य है। जैनेतर ग्रन्थोंमें भी कर्मकी विशुद्धि या वर्णके आधारपर जीवोंकी कई अवस्थाएँ बतलाई हैं। तुलनाके लिए देखो महाभारत पर्व १२—२८६। पातञ्जलयोगमें वर्णित कर्मकी कृष्ण[1], शुक्ल-कृष्ण, शुक्ल और अशुक्ल-अकृष्ण, ये चार जातियां भाव-लेश्याकी श्रेणीमें आती हैं। सांख्यदर्शन[2] तथा श्वेताऽश्वतरोपनिषद्[3] में रजः, सत्त्व और तमोगुणको लोहित, शुक्ल और कृष्ण कहा गया हैं। यह द्रव्य-लेश्याका रूप है। रजोगुण मनको मोहरंजित करता है इसलिए वह लोहित है। सत्त्व-गुणसे मन मलरहित होता है इसलिए वह शुक्ल है। तमोगुण ज्ञानको आवृत करता है, इसलिए वह कृष्ण है।

१—कर्माऽशुक्लाकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम्। पा० यो० ४ सू० ७

२—सां० कौ० पृष्ठ २००

३—श्वेता० ४-५

लेश्या	वर्ण	रस	गन्ध	स्पर्श
कृष्ण	काजलके समान काला	नीमसे अनन्तगुण कटु	मृत सर्प की गन्धसे अनन्त गुण अनिष्ट गन्ध	गाय की जीभ से अनन्त गुण कर्कश
नील	नीलम के समान नीला	सौंठसे अनन्तगुण तीक्ष्ण		
कापोत	कबूतरके गलेके समान रंग	कच्चेआमके रससे अनन्तगुण तिक्त		
तेजः	हिंगूल—सिन्दूरके समान रक्त	पके आमके रससे अनन्तगुण मधुर	सुरभि-कुसुम की गन्ध से अनन्तगुण इष्ट गन्ध	नवनीत मक्खनसे अनन्त गुण सुकुमार
पद्म	हल्दीके समान पीला	मधुसे अनन्तगुण मिष्ट		
शुक्ल	शंखके समान सफेद	मिसरीसे अनन्त गुण मिष्ट		

क्षयोपशम

आठ कर्मोंमें ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय, ये चार कर्म घाती हैं, और शेष चार अघाती। घाती कर्म आत्म-गुणोंकी साक्षात् घात करते हैं। इनकी अनुभाग-शक्तिका सीधा असर जीवके ज्ञान आदि गुणोंपर होता है, गुण-विकास रुकता है। अघातीकर्मोंका सीधा सम्बन्ध पौद्गलिक द्रव्योंसे होता है। इनकी अनुभाग-शक्तिका जीवके गुणों पर सीधा असर नहीं होता। अघाती कर्मोंका या तो उदय होता है या क्षय—सर्वथा अभाव। इनके उदयसे जीवका पौद्गलिक द्रव्यसे सम्बन्ध जुड़ा रहता है।

इन्हींके उदयसे आत्मा 'अमूर्तोऽपि मूर्त्त इव' रहती है। इनके क्षयसे जीवका पौद्‌गलिक द्रव्यसे सदाके लिए सर्वथा सम्बन्ध टूट जाता है। और इनका क्षय मुक्त अवस्थाके पहले क्षणमें होता है। घाती कर्मोंके उदयसे जीवके ज्ञान, दर्शन, सम्यक्त्व-चारित्र और वीर्य-शक्तिका विकास रुका रहता है। फिर भी उक्त गुणोंका सर्वावरण नहीं होता। जहां इनका (घातिक कर्मोंका) उदय होता है, वहां अभाव भी। यदि ऐसा न हो, आत्माके गुण पूर्णतया ढक जायं तो जीव और अजीवमें कोई अन्तर न रहे। इसी आशयसे नन्दीमें कहा है:—

"सव्व जीवाणं पियणं अक्खरस्स अणंन्तभागो निच्चुग्घाडिओ जइ पुण सो वि आवरिज्जा तेणं जीवो अजीवत्तं पाविज्जा सुट्ठुविमेह समुदये होइ पहा-चंदसूराणं"

—पूर्ण ज्ञानका अनन्तवां भाग तो जीवमात्रके अनावृत रहता है, यदि वह आवृत हो जाय तो जीव अजीव बन जाय। मेघ कितना ही गहरा हो, फिर भी चांद और सूरजकी प्रभा कुछ न कुछ रहती है। यदि ऐसा न हो तो रात-दिनका विभाग ही मिट जाय। घाती कर्मके दलिक दो प्रकारके होते हैं—देशघाती और सर्वघाती। जिस कर्म-प्रकृतिसे आंशिक गुणोंकी घात होती है, वह देशघाती और जो पूर्ण गुणोंकी घात करे, वह सर्वघाती। देशघाती कर्मके स्पर्धक भी दो प्रकारके होते हैं—देशघाती स्पर्धक और सर्वघाती स्पर्धक। सर्वघाती स्पर्धकोंका उदय रहने तक देश-गुण भी प्रगट नहीं होते। इसलिए आत्मगुणका यत् किञ्चित् विकास होनेमें भी सर्वघाती स्पर्धकोंका अभाव होना आवश्यक है, चाहे वह क्षयरूप हो या उपशमरूप। जहां सर्वघाती स्पर्धकोंमें कुछका क्षय और कुछका उपशम रहता है और देशघाती स्पर्धकोंका उदय रहता है, उस कर्म-अवस्थाको क्षयोपशम कहते हैं। क्षयोपशममें विपाकोदय नहीं होता, यह २-३३ सूत्रमें आचार्यवरने बतलाया है। उसका अभिप्राय यही है कि सर्वघाती स्पर्धकोंका विपाकोदय नहीं रहता। देशघाती

स्पर्धकोंका विपाकोदय गुणोंके प्रगट होनेमें बाधा नहीं डालता। इसलिए यहां उसकी अपेक्षा नहीं की गई। क्षयोपशमकी कुछेक रूपान्तरके साथ ३ व्याख्यायें हमारे सामने आती हैं—(१) घाती कर्मका विपाकोदय नहीं होना क्षयोपशम है—इससे मुख्यतया कर्मकी अवस्था पर प्रकाश पड़ता है। (२) उदयमें आये हुए घाती कर्मका क्षय होना, उपशम होना—विपाकरूपसे उदयमें न आना, प्रदेशोदय रहना क्षयोपशम है। इसमें प्रधानतया क्षयोपशम दशामें होनेवाले कर्मोदयका स्वरूप स्पष्ट होता है। (३) सर्वघाती स्पर्धकोंका क्षय होना, सत्ता रूप उपशम होना तथा देशघाती स्पर्धकोंका उदय रहना क्षयोपशम है। इससे प्राधान्यतः क्षयोपशमके कार्य्य (आवारक शक्ति) के नियमनका बोध होता है।

सारांश सबका यही है कि—जिस कर्म-दशामें क्षय, उपशम और उदय ये तीनों बातें मिलें, वह क्षयोपशम है। अथवा घाती कर्मोंका जो आंशिक अभाव है—क्षययुक्त उपशम है, वह क्षयोपशम है। क्षयोपशममें उदय रहता अवश्य है किन्तु उसका क्षयोपशमके फल पर कोई असर नहीं होता। इसलिए इस कर्म-दशाको क्षय-उपशम इन दो शब्दोंके द्वारा ही व्यक्त किया है।

दीपिका और तत्त्वार्थ

दीपिका और तत्त्वार्थ दोनोंका प्रतिपाद्य विषय जैन-तत्त्व है। तत्त्वार्थके होते हुए भी दीपिकाका निर्माण क्यों? यह प्रश्न सहज ही हो सकता है। इसलिए भी हो ककता है कि कई स्थलोंमें उसके सूत्र मूलके रूपमें या कुछ परिवर्तनके साथ उद्धृत किये गये हैं। किन्तु दीपिकाका अथसे इति तक सूक्ष्म दृष्ट्या आलोचन करनेवालोंके लिए यह प्रश्न द्विविधाका नहीं। फिर भी इसकी रचनाके मलभूत तथ्योंको सामने रख देना पाठकोंके लिए उपयुक्त ही होगा। दीपिकाकी रचना जैन-सिद्धान्तमें प्रवेश पानेके इच्छुक विद्यार्थियोंके लिए हुई है। वह ग्रन्थके नाम तथा आदि-श्लोकगत प्रयोजन 'विदधे बोध-

वृद्धयर्थम्' से ही स्पष्ट है। इसलिए इसमें पण्डितोंकी रुचिकी अपेक्षा सरलता की ओर अधिक ध्यान रखा गया है। विद्यार्थियोंके अध्ययनके आरम्भकालमें ही यह कण्ठाग्र हो जाए, इसलिए इसमें पाठका संक्षेप, अधिक परिभाषाएं और आवश्यक विषयोंका निर्वाचन हुआ है। गुणस्थान, पर्याप्ति, उपयोग, आस्रव-भेद, सम्वर-भेद, भाव, शरीर आदि अनेकों ऐसे विषय हैं; जिनकी परिभाषाएं समझना विद्यार्थियोंके लिए अत्यन्त आवश्यक है। तत्त्वार्थके मूल सूत्रोंमें वे नहीं हैं। वह एक आकार ग्रन्थ है। उसके साथ कोई ऐसी छोटी व्याख्या जुड़ी हुई नहीं है कि विद्यार्थी जिसे कण्ठाग्र कर सरलतया आगे बढ़ सकें। 'उपयोगो लक्षणम्' इतने मात्रसे विद्यार्थीकी जिज्ञासा शान्त नहीं होती जबतक कि वह 'चेतनाव्यापार उपयोगः' यह न समझ ले।

तत्त्वार्थ पूर्णताकी दृष्टिसे रचा गया था और दीपिकाकी रचना उपयोगिताकी दृष्टिसे हुई है।

आधारभूत ग्रन्थ

प्रस्तुत ग्रन्थकी रचनाके मूल आधार जैन-आगम हैं। इनके अतिरिक्त उमास्वातिका तत्त्वार्थ, आचार्य भिक्षुका नव-सद्भाव-पदार्थ तथा आचार्य हेमचन्द्रकी प्रमाण-मीमांसा भी इसके आधार रहे हैं।

एक अध्ययन

इसका क्रम सर्वथा मौलिक तथा आधुनिकतम है। जैन-दृष्टिमें विश्व[1] क्या है? इस दृष्टिकोणको सामने रखकर आप इसका पहला प्रकाश पढ़ें। जैन-दर्शन वास्तविक पदार्थवादी है। उसकी दृष्टिमें ज्ञेय ज्ञाताका स्वप्न-प्रत्यय नहीं, किन्तु उसका ज्ञाताके समान ही स्वतन्त्र अस्तित्व है। लोकका स्वरूप, आकार, विभाग, आधार, लम्बाई-चौड़ाई आदिका जैन-आगमोंमें बड़ा भारी

१—विश्वस्थितिनिरूपणम्।

सूक्ष्म और तात्त्विक विवेचन किया गया है। द्रव्यों पर दृष्टि डालते ही विश्व-स्थितिका पूर्ण रूप आंखोंके सामने आ जाता है। विश्वको समझनेके लिए जीवके भेदोंकी कोई मुख्य उपयोगिता नहीं, इसलिए यहां जीवका कोई विभाग नहीं किया गया। लोककी व्यवस्थामें अजीवका ही अधिक उपयोग है। जैन-दर्शनमें अजीव द्रव्य सांख्यकी प्रकृतिकी तरह एक नहीं, वह पांच भागोंमें बंटा हुआ है। धर्म और अधर्मसे लोक-अलोकका विभाग और गति-स्थितिकी व्यवस्था होती है। आकाश सबका आधार है, काल परिवर्तनका हेतु है। और पुद्गलका श्वास-उछ्वास, भाषा, मन, शरीर, खान-पान आदि जीवकी समस्त दैहिक प्रवृत्तियोंमें प्रयोग होता है। जीव जीव-अजीवका ज्ञाता और विशेषतः पुद्गलका भोक्ता है। यद्यपि स्वरूपकी अपेक्षा ये छओं स्वतन्त्र हैं, फिर भी आपसमें एक दूसरे उपकारक और सहायक हैं। इनकी सामूहिक स्थिति ही विश्व है।

दूसरे प्रकाशके प्रारम्भमें ही नव तत्त्वोंके नाम हैं। द्रव्य और तत्त्व दोनों एकार्थक शब्द हैं, तब फिर छव द्रव्य और नव तत्त्व, ये दो विभाग क्यों ? इसका समाधान यह है कि जैन-दर्शनमें भेद और अभेद दोनों दृष्टियोंका स्थान है। अभेद-दृष्टिके अनुसार तत्त्व दो ही हैं—जीव और अजीव। सूक्ष्म-दृष्टिके लिए भेद आवश्यक नहीं होता। स्थूलदृष्टिवाले व्यक्तियोंकी उप-योगिताके लिए भेद-सृष्टि होती है। शास्त्रकारोंने विश्वस्थितिको समझानेके लिए दो तत्त्वोंके छः भेद किये। प्रश्न यह रहा कि क्या जैन-दर्शन केवल सत्यको जाननेके लिए ही है?- इसीके उत्तरमें दो तत्त्वोंके नव भेद हुए।-तात्पर्य यह निकला कि जैन-दर्शनका लक्ष्य सत्य-ज्ञानके उपरांत सत्य—मोक्ष—पूर्ण विकास तक पहुँचनेका है। नव तत्त्वमें इसीका—मोक्षकी साधक-बाधक अवस्थाओंका वर्णन किया गया है। इनमें जीव और अजीव, ये दो मूल हैं और सात इनकी अवस्थाएं। मोक्ष अन्तिम लक्ष्य है। पुण्य, पाप और

वन्ध, ये तीन मोक्षकी वाधक अजीव (पुद्गल) की अवस्थाएँ हैं। आस्रव जीवकी अवस्था है, वह मोक्षकी वाधक है। योगके दो भेद हैं—शुभ योग और अशुभ योग। अशुभ योग भी वाधक है। शुभ योगसे दो कार्य होते हैं—निर्जरा और पुण्यवन्ध। निर्जराकी अपेक्षा शुभयोग साधक है और पुण्य की अपेक्षा वाधक। सम्वर और निर्जरा ये दोनों जीवकी अवस्थाएँ हैं और मोक्षकी साधक हैं। मोक्ष आत्माकी कर्ममुक्त अवस्था है। कर्मयुक्त अवस्था से कर्ममुक्त अवस्था तक पहुँचनके लिए तत्त्वकी प्रक्रियाको समझना आवश्यक है। इसको समझे बिना साधक आगे नहीं वढ़ सकता। इस तथ्यको सामने रखकर आप अग्रिम चार (दूसरे, तीसरे, चौथे और पांचवें) प्रकाशोंको पढ़ें। दूसरेमें जीवस्वरूप[1]का, तीसरेमें जीवके विभाग[2] और अजीवका वर्णन है। चौथेमें वाधक[3] अवस्थाओं एवं पांचवेंमें साधक[4] अवस्थाओंका तथा साध्यका निरूपण है।

(६) दया, दान और उपकारके नामपर धार्मिक जगत्‌में जो कुछ हो रहा है, वह आजकी स्थितिमें केवल द्रष्टव्य या श्रोतव्य ही नहीं, गहराईके साथ विचारणीय है। समूचे संसारपर राजनीतिका प्रभुत्व, जड़वादी दृष्टि-कोण, आर्थिक वैषम्यके विरुद्ध आन्दोलन आदि प्रवृत्तियां धार्मिक जगत्‌को चुनौती है। यदि धार्मिकोंने इसे सहर्ष स्वीकार नहीं किया, सावधानीसे इसे नहीं सम्हाला तो धर्म-सम्प्रदायोंकी क्या स्थिति होगी, कुछ कहा नहीं जा सकता। आचार्य भिक्षुने धार्मिकजगत्‌के सामने जो दृष्टिकोण रक्खा,

---

१—जीवस्वरूपनिरूपणम्।

२—मूलतत्त्वद्वयीनिरूपणम्।

३—मोक्षवाधकतत्त्वनिरूपणम्।

४—मोक्षसाधकतत्साध्यतत्त्वनिरूपणम्।

उसका आचार्यवरने अपनी भाषामें बड़ा यौक्तिक समर्थन किया है। आचार्य भिक्षुके दयादानके दृष्टिकोणकी यह कहकर उपेक्षा करना कि वह भगवान् महावीरके दया-दानके प्रतिकूल है, घोर अन्याय है। दया-दान और उपकार को विशुद्ध अहिंसासे जोड़कर हम धार्मिक जगत्की बहुत बड़ी समस्याको सुलझा सकते हैं। बात-बातमें धर्म-पुण्यकी दुहाई, दानकी प्रवृत्तिका दुरुपयोग आदि प्रवृत्तियोंने आजके शिक्षितको नास्तिक बननेकी प्रेरणा की है, इसमें कोई सन्देह नहीं। दान, दया और उपकारकी द्विविधता, धार्मिकोंको चौंकानेवाली अवश्य है, फिर भी वास्तविक और धर्मके विशुद्ध स्वरूपको विकारोंसे परे रखनेवाली है। इसी दृष्टिके साथ आप छठा प्रकाश पढ़ें।

(७) जैन-आगमोंमें देव, गुरु और धर्मको रत्नत्रयी कहा है। दृष्टिको यथार्थ बनानेके लिए इनका यथार्थ स्वरूप समझना आवश्यक है। साधनाकी पहली दशा सम्यग् दर्शन है। उसकी मूल-भित्ति रत्नत्रयी है और यही है सातवें प्रकाशमें आपकी पाठ्य-सामग्री।

(८) जैन-दर्शनमें आत्म-विकासकी १४ भूमिकाएँ हैं, आगमकी भाषा में जो १४ गुणस्थान कहलाते हैं। अध्यात्म-विकासकी विभिन्न भूमिकाओं पर फलित होनेवाली आत्माकी विभिन्न अवस्थाओंका साधना-क्षेत्रमें बड़ा महत्त्व है। आठवें प्रकाशमें यही अध्ययनका विषय है।

(९) नौवें प्रकाशमें प्रमाण, प्रमाता और प्रमिति, जो न्याय-शास्त्रके प्रमुख अंग हैं, का संक्षिप्त प्रतिपादन है। जैन-सिद्धान्त युक्तिसे प्रतिकूल नहीं, इसी आशयको व्यक्त करनेके लिए सिद्धान्तोंके साथ न्याय-शास्त्रका परिच्छेद भी जोड़ा गया है। इस प्रकार दीपिकाका क्रमबद्ध अध्ययन हमारे सामने एक नवीन दृष्टिकोण उपस्थित करता है।

रचना-शैली

भाषा—दीपिकाकी मूल-भाषा संस्कृत है। आजके युगमें संस्कृतमें ग्रंथ

का रखा जाना क्या उपयुक्त है? यह प्रश्न होना स्वाभाविक है किन्तु अधिक महत्त्वका नहीं। विकासकी अपेक्षा हिन्दी आज संस्कृतके शतांशमें ही नहीं है। इसमें अभी तक पारिभाषिक शब्दोंका प्रायः अभावा सा है। संक्षेपमें गूढ़ भावोंको रखनेकी शैलीका भी विकास नहीं हुआ है। इसीलिए कण्ठस्थ करने योग्य परिभाषात्मक ग्रंथका संस्कृतमें होना आवश्यक है।

अनुवाद और परिशिष्ट

संस्कृत न जाननेवालोंके लिए इसका हिन्दीमें भावानुवाद किया गया है। कठिन स्थलोंपर टिप्पण लिखे गये हैं। इसके अतिरिक्त परिशिष्ट संख्या १ के अन्तर्गत, तुलनात्मक और विशेष व्याख्यानात्मक सामग्री है। तथा इसीके अन्तर्गत दीपिकामें तत्त्वार्थसे संगृहीत समान या साश्रय परिवर्तित सूत्रोंकी सूची भी है। परिशिष्ट संख्या २ में मूल ग्रन्थ-गत उदाहरण और कथाएँ हैं। परिशिष्ट संख्या ३ में पारिभाषिक शब्द-कोष है।

शैली

इसकी रचना-शैली सूत्रात्मक है। सूत्रके आशयको स्पष्ट करनेके लिए स्वकृत संक्षिप्त व्याख्या भी है। वह कहीं सूत्रकी पूरक, कहीं केवल उदाहरणात्मक, व्युत्पत्त्यात्मक तथा कहीं-कहीं विस्ताररूप भी है। समग्र सूत्रोंकी संख्या ३३० है और वह नौ प्रकाशोंमें विभक्त हैं। प्रत्येक प्रकाश की सूत्र-संख्या क्रमशः इस प्रकार है—१—४५, २—३७, ३—३५, ४—२९, ५—४६, ६—२५, ७—३१, ८—३५, ९—४७। ग्रन्थकी पूर्तिमें ९ प्रशस्ति श्लोक हैं, जिनमें गुरु परम्पराका उल्लेख है। इसका सवृत्तिक ग्रन्थाग्र (अनुष्टुप् परिणामसे) ५९५ श्लोक-परिमाण है।

अपनी बात

प्रस्तुत ग्रन्थ (जैन-सिद्धान्त-दीपिका) की आयोजनामें परम पूजनीय आचार्य श्री (तुलसी) का जो मार्ग-दर्शन मिला, वह मेरे लिए कोई विशेष

नहीं, जिनके कर-कमलोंसे मैं बना—मेरा जीवन बना, फिर मैं इसे क्या कुछ अधिक समझूं ?

मुनि मिट्ठालालजीने 'विषयानुक्रम' और 'कुछ विशेष' का तुलनात्मक भाग लिखकर मुझे इस कार्य-सम्पादनसे शीघ्र उत्तीर्ण होनेका अवसर दिया, वह स्मृतिसे परे नहीं हो सकता। अन्य विद्यार्थी-मुमुक्षुओंने भी इसमें जो सहयोग दिया, वह हमारी साम्प्रदायिक प्रणालीके अनुरूप ही है, मैं इस विषयमें उनका कृतज्ञ होऊं, ऐसा मुझे अनुभव ही नहीं है।

आश्विन शुक्ला १३, २००७ — मुनि नथमल
हांसी (पंजाब)

वस्तु दर्शनमें प्रयुक्त ग्रन्थोंकी सूचि

ग्रन्थ-नाम	ग्रन्थ-संकेत
१ अनुकम्पाकी चउपई	(अनु० चउ०)
२ अनुयोग द्वार	(अनु० द्वा०)
३ अन्ययोगव्यवच्छेदिका	(अन्य० व्यव०)
४ अभिधर्मकोष	(अभि० को०)
५ अमितगति श्रावकाचार	(अ० श्रा०)
६ अयोगव्यवच्छेदिका	(अ० व्यव०)
७ आचारांग	(आ०)
८ आचारांग टीका	(आ० टी०)
९ आदिपुराण	(आ० पु०)
१० आवश्यक बृहद् वृत्ति	(आव० बृह० वृ०)
११ आवश्यक टीका	(आव० टी०)
१२ आवश्यक-निर्युक्ति	(आव० नि०)
१३ आवश्यक-मलयगिरि	(आव० म०)
१४ आर्हत-दर्शन दीपिका	(आ० दी०)
१५ इष्टोपदेश	(इष्टो०)
१६ उत्तराध्ययन	(उत्त०)
१७ उत्तराध्ययनवृत्ति	(उत्त० वृ०)

ग्रन्थ-नाम	ग्रन्थ-संकेत
१८ उत्तराध्ययन निर्युक्ति	(उत्त० नि०)
१९ उपदेशतरङ्गिणी	(उप० तर०)
२० उपदेशपद	(उप० पद०)
२१ उपदेश-रहस्य	(उप० रह०)
२२ उपासकदशा	(उपा०)
२३ उपासकदशा वृत्ति	(उपा० वृ०)
२४ ऋग्वेद	(ऋग्)
२५ औपपातिक	(औप०)
२६ औपपातिक वृत्ति	(औप० वृ०)
२७ कठोपनिषद्	(कठो०)
२८ केनोपनिषद्	(केनो०)
२९ गणधरवाद	(ग० वा०)
३० गीता	(गी०)
३१ गीता-रहस्य	(गी० र०)
३२ गोम्मट सार	(गो० सा०)
३३ छान्दोग्योपनिषद्	(छान्दो)
३४ जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति	(जम्बू० प्र०)
३५ जैन-सिद्धान्त-दीपिका	(जै० दी०)
३६ ज्ञानसार	(ज्ञान० सा०)
३७ तत्त्वार्थ सूत्र	(तत्त्वा०)
३८ तैत्तरीयोपनिषद्	(तैत्त०.उ०)
३९ दया भगवती	(द० भ०)
४० दर्शन और अनेकान्तवाद	(दर्श० अने०)

ग्रन्थ-नाम	ग्रन्थ-संकेत
४१ दशवैकालिक	(दश० वै०)
४२ दशवैकालिक दीपिका	(दश० वै० दी०)
४३ दशवैकालिक निर्युक्ति	(दश० वै० नि०)
४४ द्रव्य-संग्रह	(द्रव्य० सं०)
४५ द्रव्यानुयोग तर्कणा	(द्रव्यानु० त०)
४६ द्वात्रिंशद् द्वात्रिंशिका	(द्वा० द्वा०)
४७ धर्म-परीक्षा	(धर्म० प०)
४८ धर्मवादाष्टक	(धम० वा०)
४९ धर्मरत्न प्रकरण	(धर्म० प्र०)
५० धर्म-संग्रह	(धर्म० सं०)
५१ नव-सद्भाव-पदार्थ	(न० प०)
५२ नन्दीसूत्र	(नन्दी)
५३ नन्दी वृत्ति	(न० वृ०)
५४ निरुक्त	(निरु०)
५५ निशीथ	(नि०)
५६ निशीथ चूर्णि	(नि० चू०)
५७ न्यायसूत्र	(न्या० सू०)
५८ न्यायालोक	(न्याया०)
५९ पञ्च वस्तुक	(पं० व०)
६० पञ्च संग्रह	(पं० सं०)
६१ पञ्चाशक	(पञ्चा०)
६२ पद्मपुराण	(पद्म० पु०)
६३ पद्मानन्द महाकाव्य	(पद्मा० महा०)

ग्रन्थ-नाम	ग्रन्थ-संकेत
६४ पातञ्जलयोग	(पा० यो०)
६५ पिण्डनिर्युक्ति	(पि० नि०)
६६ पुरुषार्थ सिद्ध्युपाय	(पुरु० सिद्ध्यु०)
६७ प्रज्ञापना	(प्रज्ञा०)
६८ प्रज्ञापना वृत्ति	(प्र० वृ०)
६९ प्रमाणनय तत्वालोक	(प्रमा० तं०)
७० प्रवचनसारोद्धार	(प्रव० सा०)
७१ प्रशमरति प्रकरण	(प्र० र० प्र०)
७२ प्रश्नव्याकरण	(प्रश्न० व्या०)
७३ प्रश्नव्याकरण टीका	(प्रश्न० टी०)
७४ भगवती	(भग०)
७५ भगवती वृत्ति	(भग० वृ०)
७६ मनुस्मृति	(मनु०)
७७ महाभारत	(महा० भा०)
७८ मीमांसाश्लोक वार्तिक	(मी० श्लो० वा०)
७९ मुण्डकोपनिषद्	(मुण्डको०)
८० मोक्षमार्ग प्रकाश	(मो० प्र०)
८१ मङ्गल-प्रभात	(मं० प्र०)
८२ यजुर्वेद	(य० वे०)
८३ योगदृष्टिसमुच्चय	(यो० दृ० स०)
८४ योगबिन्दु	(यो० बि०)
८५ योगशास्त्र	(यो० शा०)
८६ रत्नकरण्ड श्रावकाचार	(रत्न० क० श्रा०)

ग्रन्थ-नाम	ग्रन्थ-संकेत
८७ लोकतत्त्व निर्णय	(लो० त० नि०)
८८ लोक-प्रकाश	(लो० प्र०)
८९ वादद्वात्रिंशिका	(वा० द्वा०)
९० विशेषावश्यक भाष्य	(विशेषा० भा०)
९१ बृहत्कल्पभाष्य	(बृ० भा०)
९२ बृहदारण्यकोपनिषद्	(बृ० उ०)
९३ वेदान्तसार	(वे० सा०)
९४ वैशेषिक दर्शन	(वैशे० द०)
९५ व्यवहारसूत्र	(व्य०)
९६ व्यवहार वृत्ति	(व्य० वृ०)
९७ शान्तसुधारस	(शा० सु०)
९८ शास्त्र दीपिका	(शा० दी०)
९९ शास्त्र वार्ता समुच्चय	(शा० वा० स०)
१०० शुकरहस्य	(शु० र०)
१०१ शंकर दिग्विजय	(शं० दिग्वि०)
१०२ श्वेताश्वतरोपनिषद्	(श्वेता०)
१०३ षड्दर्शन समुच्चय	(ष० स०)
१०४ सम्मति-तर्क प्रकरण	(सम्० प्र०)
१०५ समयसार	(स० सा०)
१०६ समाजवाद	(स० वा०)
१०७ सामाजिक कुरीतियां	(सा० कु०)
१०८ सर्वतन्त्रपदार्थ लक्षणसंग्रह	(सर्व० प० ल० सं०)
१०९ सर्वोदय	(सर्वो०)

ग्रन्थ-नाम	ग्रन्थ-संकेत
११० सांख्य तत्त्व कौमुदी	(सां० कौ०)
१११ सांख्यसूत्र	(सां० सू०)
११२ सुत्त-निपात	(सु० नि०)
११३ सूक्ति मुक्तावली	(सू० मु०)
११४ सूत्रकृतांग	(सू० कृ०)
११५ सूत्रकृतांग टीका	(सू० कृ० टी०)
११६ सेनप्रश्नोत्तर	(से० प्र०)
११७ स्थानांग	(स्था०)
११८ स्थानांग टीका	(स्था० टी०)
११९ हारिभद्रीय अष्टक	(हा० अ०)
१२० हिन्दी विश्व भारती	(हि० भा०)

जैन-सिद्धान्त-दीपिकाकी विषय-सूचि

प्रथम प्रकाश—पृष्ठ—४ से ३१

द्वितीय प्रकाश—पृष्ठ—३२ से ४७

तृतीय प्रकाश—पृष्ठ—४८ से ६१

चतुर्थ प्रकाश—पृष्ठ—६२ से ६१

पञ्चम प्रकाश—पृष्ठ ६२ से १०५

षष्ठ प्रकाश—पृष्ठ—१०६—११७

का लक्षण, (८) परोक्षके भेद, (९) स्मृति, (१०) प्रत्यभिज्ञा, (११) तर्क, (१२) अनुमान, (१३) आगम, (१४) सप्तभंगीका लक्षण, (१५) नयका लक्षण, (१६) नयके भेद, (१७) नैगम, (१८) संग्रह, (१९) व्यवहार, (२०) ऋजुसूत्र, (२१) शब्द, (२२) समभिरूढ, (२३) एवं-भूत, (२४) प्रमेयका लक्षण, (२५ अनेकान्तात्मक, (२६) सामान्य, (२७) विशेष, (२८) सत्, (२९) असत्, (३०) नित्य, (३१) अनित्य, (३२) वाच्य, (३३) अवाच्य, (३४) विरुद्ध धर्मोंकी संगति, (३५) प्रमिति; (३६) प्रमाता, (३७) निक्षेपका निरूपण ।

जैनसिद्धान्तदीपिका

आराध्याराध्यदेवं स्वं, सिद्धं सिद्धार्थनन्दनम् ।
विदधे बोधवृद्ध्यर्थं, जैनसिद्धान्तदीपिकाम् ॥ १ ॥

मैं अपने आराध्यदेव, सिद्धिप्राप्त, सिद्धार्थपुत्र भगवान् महावीर की आराधना करता हुआ, जैन सिद्धान्त दीपिकाकी रचना करता हूँ। ज्ञानकी वृद्धि करना इसका उद्देश्य है।

प्रथमः प्रकाशः

धर्माधर्माकाशपुद्गलजीवास्तिकाया द्रव्याणि ॥ १ ॥

कालश्च ॥ २ ॥

अस्तिकायः[1] प्रदेशप्रचयः। धर्मादयः पञ्चास्तिकायाः कालश्च इति षड् द्रव्याणि सन्ति।

गुणपर्यायाश्रयो द्रव्यम् ॥ ३ ॥

गुणानां पर्यायाणां चाश्रयः—आधारो द्रव्यम्।

गत्यसाधारणसहायो धर्मः ॥ ४ ॥

गमनप्रवृत्तानां जीवपुद्गलानां गतौ, असाधारणसाहाय्यकारिद्रव्यं धर्मास्तिकायः। यथा—मत्स्यानां जलम्।

---

१ अस्तीत्ययं त्रिकालवचनो निपातः; अभूवन्, भवन्ति, भविष्यन्ति चेति भावना अतोऽस्ति च ते प्रदेशानां कायाश्च राशय इति। अस्तिशब्देन प्रदेशाः क्वचिदुच्यन्ते ततश्च तेषां वा काया अस्तिकायाः। स्था० स्था० १४

प्रथम प्रकाश

१—धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय, पुद्गलास्तिकाय और जीवास्तिकाय ये द्रव्य हैं।

२—काल भी द्रव्य है।

प्रदेशोंके समूहको अस्तिकाय कहते हैं। धर्म आदि पांच अस्तिकाय और काल ये छः द्रव्य हैं।

३—गुण और पर्यायोंके आश्रयको द्रव्य कहते हैं।

४—गतिमें असाधारणरूपसे सहायता करनेवाले द्रव्यको धर्म कहते हैं।

गतिक्रियां—सूक्ष्मातिसूक्ष्म चाञ्चल्य तकमें प्रवृत्त होनेवाले जीव और पुद्गलोंकी गतिमें अनन्यरूपसे सहायता करनेवाले द्रव्यका नाम धर्मास्तिकाय है। जैसे—मछलियोंकी गतिमें जल सहायक होता है।

स्थित्यसाधारणसहायोऽधर्मः ॥ ५ ॥

तेषामेव स्थानप्रवृत्तानां स्थितौ असाधारणसाहाय्यकारिद्रव्यम्, अधर्मास्तिकायः। यथा—पथिकानां छाया। जीवपुद्गलानां गतिस्थित्यन्यथानुपपत्तेः, वाय्वादीनां सहायकत्वेऽनवस्थादिदोषप्रसङ्गाच्च धर्माधर्मयोः सत्त्वं प्रतिपत्तव्यम्। एतयोरभावादेव अलोके जीवपुद्गलादीनामभावः।

अवगाहलक्षण आकाशः ॥ ६ ॥

अवगाहोऽवकाश आश्रयः, स एव लक्षणं यस्य स आकाशास्तिकायः। दिगपि आकाशविशेष एव न तु द्रव्यान्तरम्।

लोकोऽलोकश्च ॥ ७ ॥

षड्द्रव्यात्मको लोकः ॥ ८ ॥

अपरिमितस्याकाशस्य षड्द्रव्यात्मको भागः, लोक इत्यभिधीयते। स च चतुर्दशरज्जुपरिमाणः[1], सुप्रतिष्ठकसंस्थानः,[2] तिर्यग् ऊर्ध्वोऽधश्च। तत्र

---

१ असंख्ययोजनप्रमिता रज्जुः।

२ त्रिशरावसम्पुटाकारः, यथा एकः शरावोऽधोमुखः, तदुपरि द्वितीय ऊर्ध्वमुखः, तदुपरि पुनश्चैकोऽधोमुखः।

५—स्थितिमें असाधारणरूपसे सहायता करनेवाले द्रव्यको अधर्म कहते हैं।

जीव और पुद्गलोंकी स्थितिमें अनन्य रूपसे सहायता करनेवाले द्रव्यको अधर्मास्तिकाय कहते हैं। जैसे—पथिकोंको विश्राम करनेके लिए वृक्षकी छाया सहायक होती है।

धर्मास्तिकाय एवं अधर्मास्तिकायके विना जीव और पुद्गलकी गति एवं स्थिति नहीं हो सकती और वायु आदि पदार्थोंको गति एवं स्थितिका सहायक माननेसे अनवस्था आदि दोष उत्पन्न होते हैं, अतः इन (धर्म और अधर्म) का अस्तित्व निःसन्देह सिद्ध है। अलोकमें धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय नहीं हैं अतः वहां पर जीव और पुद्गल नहीं जा सकते और नहीं रह सकते।

६—अवगाह देनेवाले द्रव्यको आकाशास्तिकाय कहते हैं।

अवगाहका अर्थ है अवकाश या आश्रय। दिशायें आकाश विशेष ही हैं, कोई पृथक् द्रव्य नहीं।

७—आकाशके दो भेद हैं—लोक और अलोक।

८—जो आकाश षड्द्रव्यात्मक होता है, उसे लोक कहते हैं।

वह लोक चवदह रज्जु[1] परिमित और सुप्रतिष्ठक[2] आकारवाला है। यह लोक तीन प्रकारका है—तिरछा, ऊंचा और नीचा। तिरछा लोक अठारह सौ योजन ऊंचा और असंख्य-द्वीप-समुद्र-परिमाण

---

१ असंख्ययोजनको रज्जु कहते हैं। २ सुप्रतिष्ठक आकारका अर्थ है त्रिशरावसम्पुटाकार। एक सिकोरा उल्टा, उसपर एक सीधा और उसपर फिर एक उल्टा रखनेसे जो आकार बनता है, उसे त्रिशराव—सम्पुटाकार कहते हैं।

अष्टादशशतयोजनोच्छ्रितोऽसंख्यद्वीपसमुद्रायामस्तिर्यक् । किञ्चिन्न्यूनसप्त-रज्जुप्रमाण ऊर्ध्वः । किञ्चिदधिकसप्तरज्जुप्रमितोऽधः ।

चतुर्धा तत्स्थितिः ॥ ९ ॥

यथा आकाशप्रतिष्ठितो वायुः, वायुप्रतिष्ठित उदधिः, उदधिप्रतिष्ठिता पृथिवी, पृथिवीप्रतिष्ठिताः त्रसस्थावराः जीवाः ।

आकाशमयोऽलोकः ॥ १० ॥

धर्मास्तिकायाद्यभावेन केवलमाकाशमयोऽलोकः कथ्यते ।

स्पर्शरसगन्धवर्णवान् पुद्गलः ॥ ११ ॥

पूरणगलनधर्मत्वात् पुद्गल इति ।

शब्दबन्धसौक्ष्म्यस्थौल्यसंस्थानभेदतमश्छायातपोद्योतप्रभावांश्च ॥१२॥

संहन्यमानानां भिद्यमानानां च पुद्गलानां ध्वनिरूपः परिणामः शब्दः, प्रायोगिको वैस्रसिकश्च । तत्र प्रयत्नजन्यः प्रायोगिकः, भाषात्मकोऽभाषात्मको वा । स्वभावजन्यो वैस्रसिकः—मेघादिप्रभवः । अथवा जीवाजीवमिश्रभेदात् त्रेधा । मूर्त्तोऽयं नहि अमूर्त्तस्य आकाशस्य गुणो भवति—श्रोत्रेन्द्रियग्राह्यत्वात्, न च श्रोत्रेन्द्रियममूर्त्तं गृह्णाति-इति । संश्लेषः—बन्धः, अयमपि प्रायोगिकः सादिः, वैस्रसिकस्तु सादिरनादिश्च ।

विस्तृत है। ऊंचा लोक कुछ कम सात रज्जु-प्रमाण है। नीचा लोक सात रज्जुसे कुछ अधिक प्रमाणवाला है।

९—लोक-स्थिति चार प्रकारकी है।

जैसे—आकाश पर वायु, वायु पर घन-उदधि, घनोदधि पर पृथ्वी और पृथ्वी पर त्रस-स्थावर प्राणी हैं।

१०—जिस आकाशमें धर्मास्तिकाय आदि नहीं हैं, उसे अलोक कहते हैं।

११—जिसमें स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण होते हैं, उसे पुद्गल कहते हैं।

जिसमें पूरण—एकीभाव और गलन—पृथग्भाव होता हो, वह पुद्गल है, यह इसका शाब्दिक अर्थ है।

१२—शब्द, बन्ध, सौक्ष्म्य, स्थौल्य, संस्थान, भेद, तम, छाया, आतप, उद्योत, प्रभा आदि भी पुद्गलास्तिकायमें ही होते हैं।

पुद्गलोंका संघात और भेद होनेसे जो ध्वनिरूप परिणमन होता है, उसे शब्द कहते हैं। वह दो प्रकारका है—प्रायोगिक और वैस्रसिक। किसी प्रयत्नके द्वारा होनेवाला शब्द प्रायोगिक है। यह दो प्रकारका है—भाषात्मक और अभाषात्मक। स्वभावजन्य शब्दको वैस्रसिक कहते हैं, जैसे—मेघका शब्द स्वाभाविक है। प्रकारान्तरसे शब्दके और भी तीन भेद किये जाते हैं, जैसे—जीवशब्द, अजीवशब्द और मिश्रशब्द। शब्द, अमूर्त-आकाशका गुण नहीं हो सकता, क्योंकि इसको श्रोत्रेन्द्रियके द्वारा ग्रहण किया जाता है। श्रोत्रेन्द्रियके द्वारा

सौक्ष्म्यं द्विविधम्—अन्त्यमापेक्षिकञ्च। तत्र अन्त्यं परमाणोः, आपेक्षिकं यथा नालिकेरापेक्षया आम्रस्य। स्थौल्यमपि द्विविधम्—तत्र अन्त्यम्, अशेषलोकव्यापिमहास्कन्धस्य। आपेक्षिकं यथा—आम्रापेक्षया नालिकेरस्य। आकृतिः—संस्थानम्—तच्चतुरस्रादिकम्—इत्थंस्थम्, अनियताकारम्—अनित्थंस्थम्।

विश्लेषः—भेदः, स च पञ्चधा—उत्करः,[1] चूर्णः,[2] खण्डः,[3] प्रतरः,[4] अनुतटिका[5]।

कृष्णवर्णबहुलः पुद्गलपरिणामविशेषः तमः। प्रतिबिम्बरूपः पुद्गलपरिणामः छाया। सूर्यादीनामुष्णः प्रकाश आतपः। चन्द्रादीनामनुष्णः प्रकाश उद्योतः। मण्यादीनां रश्मिः प्रभा। सर्व एव एते पुद्गलधर्माः, अत एतद्वानपि पुद्गलः।

---

१ मुद्गशमीभेदवत्, २ गोधूमचूर्णवत्, ३ लोहखण्डवत्, ४ अभ्रपटलभेदवत्, ५ तटाकरेखावत्,

अमूर्त विषयका ग्रहण नहीं हो सकता, इससे यह सिद्ध होता है कि शब्द मूर्त है, अतः वह अमूर्त आकाशका गुण नहीं हो सकता।

संश्लेष अर्थात् मिलनेको बन्ध कहते हैं। इसके भी दो भेद हैं—प्रायोगिक और वैस्रसिक। प्रायोगिक बन्ध सादि और वैस्रसिक बन्ध सादि और अनादि दोनों प्रकारका होता है।

सौक्ष्म्यके भी दो भेद हैं—अन्तिम सूक्ष्म, जैसे—परमाणु; आपेक्षिक सूक्ष्म, जैसे—नारियलकी अपेक्षा आम छोटा होता है।

स्थौल्य भी दो प्रकारका है—अन्तिम स्थूल, जैसे—समूचे लोकमें व्याप्त होनेवाला अचित्त महास्कन्ध और आपेक्षिक स्थूल, जैसे—आमकी अपेक्षा नारियल बड़ा होता है।

आकृतिको संस्थान कहते हैं, वह दो प्रकारका होता है—इत्थंस्थ अर्थात् जिनके आकार नियत हों; जैसे—चतुष्कोण आदि; अनित्थंस्थ अर्थात् जिनके आकार नियत न हों।

विश्लेषको भेद कहते हैं, वह पांच प्रकारका होता है। उत्कर, जैसे—मूंगकी फलीका टूटना। चूर्ण, जैसे—गेहूं आदिका आटा। खण्ड, जैसे—पत्थरके टुकड़े। प्रतर, जैसे—अभ्रकके दल। अनुतटिका, जैसे—तालाबकी दरारें। तम—पुद्गलोंका सघन कृष्ण वर्णके रूपमें जो परिणमन विशेष होता है, उसे अन्धकार कहते हैं।

पुद्गलोंका प्रतिबिम्बरूप परिणमन होता है, उसे छाया कहते हैं।

सूर्य आदिके उष्ण प्रकाशको आतप कहते हैं।

चन्द्र आदिके शीतल प्रकाशको उद्योत कहते हैं।

रत्न आदिकी रश्मियोंको प्रभा कहते हैं।

ये सब धर्म जिसमें मिलें, उसे पुद्गलास्तिकाय समझना चाहिए।

परमाणुः स्कन्धश्च ॥ १३ ॥

अविभाज्यः परमाणुः ॥ १४॥

उक्तञ्च—

कारणमेव[1] तदन्त्यं, सूक्ष्मो नित्यश्च भवति परमाणुः ।
एकरसगन्धवर्णो, द्विस्पर्शः कार्यलिङ्गश्च[2] ॥

तदेकीभावः स्कन्धः ॥ १५ ॥

तेषां द्वयाद्यनन्तपरिमितानां परमाणूनामेकत्वेनावस्थानं स्कन्धः । यथा—द्वौ परमाणू मिलितौ द्विप्रदेशी स्कन्धः, एवं त्रिप्रदेशी, दशप्रदेशी, संख्येयप्रदेशी, असंख्येयप्रदेशी, अनन्तप्रदेशी च ।

तद्भेदसंघाताभ्यामपि ॥ १६ ॥

स्कन्धस्य भेदतः संघाततोऽपि स्कन्धो भवति । यथा—भिद्यमाना शिला, संहन्यमानाः तन्तवश्च । अविभागिन्यस्तिकायेऽपि स्कन्धशब्दो व्यवह्रियते । यथा—धर्माधर्माकाशजीवास्तिकायाः स्कन्धाः ।

---

१ तेषां पौद्गलिकवस्तूनामन्त्यं कारणमेव ।

२ कार्यमेव लिङ्गं यस्य स कार्यलिङ्गः ।

१३—पुद्गलके दो भेद हैं—परमाणु और स्कन्ध।

१४—अविभाज्य पुद्गलको परमाणु कहते हैं।

परमाणुका अर्थ है—परम+अणु। परमाणु सर्वसूक्ष्म होता है, अतः एव वह अविभाज्य होता है। परमाणुका लक्षण बताते हुए पूर्वाचार्यों ने लिखा है, जैसे—जो पौद्गलिक पदार्थोंका अन्तिम कारण, सूक्ष्म, नित्य, एकरस, एकगन्ध, एक वर्ण और दो स्पर्शयुक्त होता है और दृश्यमान् कार्योंके द्वारा जिसका अस्तित्व जाना जाता है, उसे परमाणु कहते हैं।

१५—परमाणुओंके एकीभावको स्कन्ध कहते हैं।

जैसे दो परमाणुओंके मिलनेसे जो स्कन्ध बनता है, उसे द्विप्रदेशी स्कन्ध कहते हैं, इसी प्रकार तीन प्रदेशी, दस प्रदेशी, संख्येय प्रदेशी, असंख्येय प्रदेशी और अनन्त प्रदेशी स्कन्ध होते हैं।

१६—स्कन्धका भेद और संघात होनेसे भी स्कन्ध होता है।

भेदसे होनेवाला स्कन्ध, जैसे—एक शिला एक स्कन्ध है, उसके टूटनेसे अनेक स्कन्ध बन जाते हैं।

संघातसे होनेवाला स्कन्ध, जैसे—एक तन्तु स्कन्ध है, उनको समुदित करनेसे एक स्कन्ध बन जाता है।

अविभागी अस्तिकायोंके लिए भी स्कन्ध शब्दका व्यवहार होता है, जैसे—धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और जीवास्तिकाय हैं।

स्निग्धरूक्षत्वादजघन्यगुणानाम्[1] ॥ १७ ॥

अजघन्यगुणानाम्—द्विगुणादिस्निग्धरूक्षाणां परमाणूनां तद्विषमैः समैर्वा द्विगुणादिरूक्षस्निग्धैः परमाणुभिः समं स्निग्धरूक्षत्वाद्धेतोरेकीभावः सम्बन्धो बन्धो वा भवति, न तु एकगुणानामेकगुणैः सममित्यर्थः। अयं हि विसदृशापेक्षया एकीभावः।

१ अविभागी प्रतिच्छेदः, अविभाज्योऽशः।

१७—अजघन्य गुण (अंश) वाले परमाणुओंका चिकनेपन और रूखे-पनसे एकीभाव होता है।

गुणका अर्थ है अंश। अजघन्य गुणवाले अर्थात् दो या दो से अधिक गुणवाले, चिकने एवं रूखे परमाणुओंका क्रमशः अजघन्य गुण-वाले रूखे एवं चिकने परमाणुओंके साथ एकीभाव होता है, उस (एकीभाव) को सम्बन्ध या बन्ध भी कहते हैं। पृथक्-पृथक् पर-माणु आपसमें मिलते हैं, उसका हेतु स्निग्धता और रूक्षता है। परमाणु चाहे विषम गुणवाले हों, चाहे सम गुणवाले हों, उनका परस्पर सम्बन्ध हो जाता है। केवल एक ही शर्त है कि वे सब अजघन्य गुणवाले होने चाहिएं। एक गुणवाले परमाणुओंका एक गुणवाले परमाणुओंके साथ सम्बन्ध नहीं होता, इसका फलितार्थ यह है कि स्निग्ध परमाणु रूक्ष परमाणुके साथ या रूक्ष परमाणु स्निग्ध परमाणुके साथ मिले तब वे दोनों ही कम से कम द्विगुण स्निग्ध एवं द्विगुण रूक्ष होने चाहिएं। यदि इनमें एक और भी कमी हो तो उनका सम्बन्ध नहीं हो सकता। यह विसदृश (विजातीय) पर-माणुओंके एकीभावकी प्रक्रिया है।

परमाणुके अंश	सदृश	विसदृश
१ जघन्य+जघन्य	नहीं	नहीं
२ जघन्य+एकाधिक	नहीं	नहीं
३ जघन्य+द्वयधिक	नहीं	नहीं
४ जघन्य+त्र्यादि अधिक	नहीं	नहीं

द्व्यधिकादिगुणत्वे सदृशानाम् ॥ १८ ॥

सदृशानाम्—स्निग्धैः सह स्निग्धानां रूक्षैः सह रूक्षाणांच परमाणूनामेकत्र द्विगुणस्निग्धत्वमन्यत्र चतुर्गुणस्निग्धत्वमितिरूपे द्व्यधिकादिगुणत्वे सति एकीभावो भवति, न तु समानगुणानामेकाधिकगुणानाञ्च ।

उक्तञ्च—

निद्धस्स[1] निद्धेण दुआहियेण, लुक्खस्स लुक्खेण दुआहियेण ।
निद्धस्स लुक्खेण उवेइ बंधो, जहन्नवज्जो विसमो समो वा ॥

कालः समयादिः ॥ १९ ॥

निमेषस्यासंख्येयतमो भागः समयः । कमलपत्रभेदाद्युदाहरणलक्ष्यः । आदि शब्दात् आवलिकादयश्च ।

उक्तञ्च—

समयावलियमुहुत्ता, दिवसमहोरत्तपक्खमासाय ।
संवच्छरजुगपलिया, सागर ओसप्पि परियट्टा ॥

---

१ पन्नवणा पद १३ ।

परमाणुके अंश	सदृश	विसदृश
५ जघन्येतर[1] +समजघन्येतर[2]	नहीं	नहीं
६ " +एकाधिक "	नहीं	नहीं
७ " +द्व्यधिक "	नहीं	नहीं
८ " +त्र्यादि अधिक "	नहीं	नहीं

१८—सजातीय (सदृश) परमाणुओंका एकीभाव दो गुण अधिक या उससे अधिक गुणवाले परमाणुओंके साथ होता है।

सजातीयसे तात्पर्य यह है कि स्निग्ध परमाणुओंका स्निग्ध परमाणुओंके साथ एवं रूक्ष परमाणुओंका रूक्ष परमाणुके साथ सम्बंध तब होता है, जब उनमें (स्निग्ध या रूक्ष परमाणुओंमें) दो गुण या उनसे अधिक गुणोंका अन्तर मिले। जैसे दो गुण स्निग्ध परमाणुका चार गुण स्निग्ध परमाणुके साथ सम्बन्ध होता है, किन्तु उनका समान गुणवाले एवं एक गुण अधिकवाले परमाणु के साथ सम्बन्ध नहीं होता।

१९—समय आदिको काल कहते हैं।

निमेषके असंख्यातवें भागको समय कहते हैं। समयकी सूक्ष्मता जाननेके लिए 'कमल-पत्र-भेद' और 'जीर्ण-वस्त्र-कर्त्तन' ये दो उदाहरण हैं। आदि शब्दसे आवलिका आदिका ग्रहण करना चाहिये। जैसे—कालके भेद बतलाते हुए किसी आचार्यने लिखा है—समय, आवलिका, मुहूर्त्त, दिवस, अहोरात्र, पक्ष, मास, सम्वत्सर, युग, पल्योपम, सागर, अवसर्पिणी, उत्सर्पिणी पुद्गल-परावर्तन ये सब कालके भेद हैं।

---

१ जघन्य अंशके अतिरिक्त शेष सब

२ दोनों ओर अंशोंकी समान संख्या

वर्तनापरिणामक्रियापरत्वापरत्वादिभिर्लक्ष्यः ॥ २० ॥

वर्तमानत्वम्—वर्तना। पदार्थानां नानापर्यायेषु परिणतिः—परिणामः। क्रिया—अतिक्रमणादिः। प्राग्भावित्वम्—परत्वम्। पश्चाद्भावित्वम्—अपरत्वम्।

आकाशादेकद्रव्याण्यगतिकानि ॥ २१ ॥

आकाशपर्यन्तानि त्रीणि एकद्रव्याणि—एकव्यक्तिकानि, अगतिकानि—गतिक्रियाशून्यानि।

बुद्धिकल्पितो वस्त्वंशो देशः ॥ २२ ॥

वस्तुनोऽपृथग्भूतो बुद्धिकल्पितोंऽशो देश उच्यते।

निरंशः प्रदेशः ॥ २३ ॥

निरंशो देशः प्रदेशः कथ्यते। परमाणुपरिमितो वस्तुभाग इत्यर्थः, अविभागी प्रतिच्छेदोऽप्यस्य पर्यायः। पृथग्वस्तुत्वेन परमाणुस्ततो भिन्नः।

असंख्येयाः प्रदेशा धर्माधर्मलोकाकाशैकजीवानाम् ॥ २४ ॥

अलोकस्यानन्ताः ॥ २५ ॥

संख्येयासंख्येयाश्च पुद्गलानाम् ॥ २६ ॥ चकारादनन्ता अपि।

न परमाणोः ॥ २७ ॥

२०—वर्तना, परिणाम, क्रिया, परत्व और अपरत्व इनके द्वारा काल जाना जाता है।

वर्तमान रहनेका नाम वर्तना है। पदार्थोंका नाना रूपोंमें जो परिणमन होता है, वह परिणाम है, प्रतिक्रमण करना आदि क्रिया है। पहले होनेको परत्व और बादमें होनेको अपरत्व कहते हैं।

२१—आकाशास्तिकाय तकके द्रव्य, द्रव्यरूपसे एक-एक हैं अर्थात् एक व्यक्तिक हैं और गति रहित हैं।

२२—वस्तुके बुद्धिकल्पित (अपृथक्भूत) अंशको देश कहते हैं।

२३—वस्तुके निरंश अंशको प्रदेश कहते हैं।

प्रदेश परमाणुके बराबर होता है। इसका दूसरा नाम अविभागी प्रतिच्छेद है। परमाणु एक स्वतन्त्र पदार्थ है अतः वह प्रदेशसे भिन्न है।

२४—धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय एवं एक जीवास्तिकायके असंख्य-असंख्य प्रदेश होते हैं।

२५—अलोकाकाशके प्रदेश अनन्त हैं।

२६—पुद्गल स्कन्धोंके प्रदेश संख्येय, असंख्येय और अनन्त, तीनों प्रकारके होते हैं।

२७—परमाणुमें प्रदेश नहीं होता है।

परमाणोरेकत्वेन निरंशत्वेन च न प्रदेशः। एवं च कालपरमाण्वोर-प्रदेशित्वम्। शेषाणां तु सप्रदेशत्वम्।

कृत्स्नलोकेऽवगाहो धर्माधर्मयोः॥ २८॥

धर्माधर्मास्तिकायौ सम्पूर्णं लोकं व्याप्य तिष्ठत इत्यर्थः।

एकप्रदेशादिषु विकल्प्यः पुद्गलानाम्॥ २९॥

लोकस्यैकप्रदेशादिषु पुद्गलानामवगाहो विकल्पनीयः।

असंख्येयभागादिषु जीवानाम्॥ ३०॥

जीवः खलु स्वभावात् लोकस्य अल्पात् अल्पमसंख्येयप्रदेशात्मक-मसंख्येयतमं भागमवगाह्य तिष्ठति, न पुद्गलवत् एक प्रदेशादिकम्, इति असंख्येयभागादिषु जीवानामवगाहः। असंख्येयप्रदेशात्मके च लोके परिणति-वैचित्र्यात् प्रदीपप्रभापटलवदनन्तानामपि जीवपुद्गलानां समावेशो न दुर्घटः।

कालः समयक्षेत्रवर्ती॥ ३१॥

परमाणु अकेला ही होता है और निरंश होता है इसलिए उसमें प्रदेश नहीं होता। इसप्रकार काल और परमाणु अप्रदेशी हैं और शेष सब द्रव्य प्रदेशयुक्त हैं।

२८—धर्मास्तिकाय और अधर्मास्तिकाय सम्पूर्ण लोकमें व्याप्त हैं।

२९—पुद्गल लोकाकाश के एक प्रदेश से लेकर समस्तलोक तक व्याप्त हैं।

परमाणु लोकके एक प्रदेशमें रहता है, पुद्गल स्कन्ध अनेक प्रकारके हैं, द्विप्रदेशीसे अनन्तप्रदेशी तक वे यथोचित रूपसे लोकके एक प्रदेशसे लेकर समूचे लोक तक व्याप्त हैं।

३०—जीवों का अवगाह लोकाकाश के एक असंख्यातवें भाग आदिमें होता है।

प्रत्येक जीव स्वाभाविकतया कमसे कम लोकाकाशके असंख्यातवें भागको अवगाह कर रहता है। वह असंख्यातवां भाग भी असंख्यप्रदेशवाला होता है। कारणकि जीवोंमें उससे अधिक संकुचित होनेका स्वभाव नहीं है अतः वे पुद्गलकी तरह एक प्रदेश परिमाण वाले क्षेत्रमें यावत् संख्यात प्रदेशात्मक क्षेत्रमें भी नहीं रह सकते। परिणमनकी विचित्रतासे असंख्य प्रदेशात्मक लोकमें भी अनन्त जीव और पुद्गलोंका समा जाना तर्कसम्मत है। जैसे—जितने क्षेत्रमें एक दीपक का प्रकाश फैलता है, उतने क्षेत्रमें अनेक दीपकोंका प्रकाश समा जाता है।

३१—काल सिर्फ समय-क्षेत्रमें ही होता है।

[1]व्यावहारिक कालो हि सूर्याचन्द्रमसोर्गतिसम्बन्धी। सूर्यचन्द्राश्च मेरुं प्रदक्षिणीकृत्य समयक्षेत्र एव नित्यं भ्रमन्ति। ततोऽग्रे च सन्तोऽपि अवस्थिताः, तस्मात् समयक्षेत्रवर्ती कालः।

जम्बूधातकीखण्डार्धपुष्कराः समयक्षेत्रमसंख्यद्वीपसमुद्रेषु ॥ ३२ ॥

तिर्यग्लोके द्विर्द्विरायामविष्कम्भाः पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणो वलयसंस्थाना असंख्येयद्वीपसमुद्राः सन्ति। तत्र लवणकालोदधिवेष्टिनौ, जम्बूधातकीखण्डौ, पुष्करार्धं चेति सार्धद्वयद्वीपसमुद्राः "समयक्षेत्रम्" उच्यते, मनुष्यक्षेत्रमपि अस्य पर्यायः।

सर्वाभ्यन्तरो मेरुनाभिर्वृत्तोयोजनलक्षविष्कम्भो जम्बूद्वीपः ॥ ३३ ॥

तत्र भरतहैमवतहरिविदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षाः सप्तक्षेत्राणि ॥३४॥

---

१ जम्बूद्वीपे द्वौ द्वौ सूर्याचन्द्रमसौ। लवणसमुद्रे चत्वारः। धातकीखण्डे द्वादश। कालोदधौ द्वाचत्वारिंशत्। अर्धपुष्करद्वीपे द्विसप्ततिः। सर्वे मिलिता द्वात्रिंशदुत्तरशतं सूर्याश्चन्द्राश्च। धातकीखण्डात् सूर्याश्चन्द्राश्च त्रिगुणिताः पूर्वक्षेत्रभिश्च योजिता अग्रिमस्य संख्यां सूचयन्ति। एषा पद्धतिः स्वयंभूरमणान्तं प्रयोज्या।

व्यावहारिक काल सूर्य और चन्द्रमाकी गतिसे सम्बन्धित है। सूर्य और चन्द्रमा समयक्षेत्रमें ही मेरुकी प्रदक्षिणा करते हुए नित्य भ्रमण करते हैं, उससे आगे जो सूर्य, चन्द्र हैं, वे स्थिर हैं। अतएव काल समय क्षेत्रवर्ती है।

३२—असंख्य-द्वीप समुद्रात्मक तिरछे लोकमें अवस्थित जम्बू, धातकीखण्ड और अर्ध-पुष्कर इन ढाई द्वीपों को समय-क्षेत्र कहते हैं।

तिरछे लोकमें असंख्यक द्वीप समुद्र हैं। वे उत्तरोत्तर दुगुनी दुगुनी लम्बाई चौड़ाई वाले क्रमशः एक दूसरेको परिवेष्टित किये हुए और वलयाकृति (चूड़ीके आकार) वाले हैं, इनमें उक्त ढाई-द्वीप और दो समुद्रोंको समयक्षेत्र कहते हैं। इसे मनुष्यक्षेत्र भी कहा जाता है। जम्बूद्वीप और धातकीखण्डद्वीप क्रमशः लवण-समुद्र और कालोदधिसे परिवेष्टित हैं।

३३—उन सब द्वीप समुद्रों के मध्यमें मेरुनाभि (जिसके मध्यमें मेरु है) वाला, वृत्त—गोलाकार एवं लाख योजन चौड़ाई वाला जम्बूद्वीप है।

३४—उस जम्बूद्वीपमें भरत, हैमवत, हरिविदेह, रम्यक, हैरण्यवत और ऐरावत, ये सप्त वर्षक्षेत्र हैं।

तद्विभाजिनश्च पूर्वापरायता हिमवन्महाहिमवन्निषधनीलरुक्मि-शिखरिणः षड्वर्षधरपर्वताः ॥ ३५ ॥

धातकीखण्डे वर्षादयो द्विगुणाः ॥ ३६ ॥

तावन्तः पुष्करार्धे ॥ ३७ ॥

भरतैरावतविदेहाः कर्मभूमयः ॥ ३८ ॥

शेषा देवोत्तरकुरवश्चाकर्मभूमयः ॥ ३९ ॥

शेषा हैमवतादयः । देवोत्तरकुरवश्च विदेहान्तर्गताः ।

सहभावी धर्मो गुणः ॥ ४० ॥

"एग दव्वस्सिआ गुणा" इत्यागमवचनात् गुणो गुणिनमाश्रित्यैव अवतिष्ठते, इति स द्रव्यसहभावी एव ।

सामान्यो विशेषश्च ॥ ४१ ॥

द्रव्येषु समानतया परिणतः सामान्यः । व्यक्तिभेदेन परिणतो विशेषः ।

आद्योऽस्तित्ववस्तुत्वद्रव्यत्वप्रमेयत्वप्रदेशवत्त्वागुरुलघुत्वादिः ॥ ४२ ॥

तत्र विद्यमानता—अस्तित्वम् । अर्थक्रियाकारित्वम्—वस्तुत्वम् । गुण-

३५—इन क्षेत्रों के विभाग करने वाले हिमवान्, महाहिमवान्, निषध, नील, रुक्मि और शिखरी ये छः वर्षधर पर्वत हैं, जो पूर्वसे पश्चिमकी ओर फैले हुए हैं।

३६—धातकीखण्डमें वर्ष और वर्षधर जम्बूद्वीपसे दुगुने हैं।

३७—अर्धपुष्करद्वीपमें भी वर्ष व वर्षधरपर्वत धातकी खण्डके समान हैं।

३८—भरत, ऐरावत और विदेह इनको कर्मभूमि कहते हैं।

३९—शेष हैमवत आदि क्षेत्र और देवकुरु एवं उत्तरकुरु अकर्म-भूमि हैं।

देवकुरु और उत्तरकुरु विदेहके अन्तर्गत हैं।

४०—द्रव्यके सहभावी धर्मको गुण कहते हैं।

'गुण द्रव्यके ही आश्रित रहता है' इस आगम वाक्यके अनुसार गुणका आश्रय एकमात्र गुणी (द्रव्य) ही होता है अतएव द्रव्यके सहभावी धर्मको गुण कहते हैं।

४१—गुण दो प्रकारका होता है—सामान्य और विशेष।

द्रव्योंमें समानरूपसे व्याप्त रहनेवाले गुणको विशेष गुण कहते हैं। एक एक द्रव्यमें प्राप्त होनेवाले गुणको विशेष गुण कहते हैं।

४२—सामान्य गुणके छः भेद हैं—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, प्रमेयत्व, प्रदेशवत्त्व, और अगुरुलघुत्व।

अस्तित्व—जिस गुणके कारण द्रव्यका कभी विनाश न हो।

पर्यायाधारत्वम्—द्रव्यत्वम्। प्रमाणविषयता—प्रमेयत्वम्। अवयवपरिमाणता—प्रदेशवत्त्वम्। स्वस्वरूपाविचलनत्वम्—अगुरुलघुत्वम्[1]।

गतिस्थित्यवगाहवर्तनाहेतुत्वस्पर्शरसगन्धवर्णज्ञानदर्शनसुखवीर्यचेतनत्वाचेतनत्वमूर्तत्वामूर्तत्वादिर्विशेषः ॥ ४३ ॥

गत्यादिषु चतुर्षु हेतुत्वशब्दो योजनीयः। एतेषु च प्रत्येकं जीवपुद्गलयोः षड्गुणाः, अन्येषां च त्रयो गुणाः। तत्र स्पर्शः—कर्कशमृदुगुरुलघुशीतोष्णस्निग्धरूक्षभेदादष्टधा। रसः—तिक्तकटुकषायाम्लमधुरभेदात् पञ्चविधः। गन्धो द्विविधः—सुगन्धो दुर्गन्धश्च। वर्णः—कृष्णनीलरक्तपीतशुक्लभेदात् पञ्चधा।

---

१ यतो द्रव्यस्य द्रव्यत्वं गुणस्य गुणत्वं न विचलति स न गुरुरूपो न लघुरूपोऽगुरुलघुः।

वस्तुत्व—जिस गुणके कारण द्रव्य कोई न कोई अर्थक्रिया अवश्य करे।

द्रव्यत्व—जिस गुणके कारण द्रव्य सदा एक सरीखा न रह कर नवीन-नवीन पर्यायोंको धारण करता रहे।

प्रमेयत्व—जिस गुणके कारण द्रव्य, ज्ञान-द्वारा जाना जा सके।

प्रदेशवत्त्व—जिस गुणके कारण द्रव्यके प्रदेशोंका माप हो सके।

अगुरुलघुत्व—जिस गुणके कारण द्रव्यका कोई आकार बना रहे—द्रव्यके अनन्त गुण बिखरकर अलग-अलग न होजावें।

४३—विशेष गुण सोलह प्रकारके हैं—गतिहेतुत्व, स्थितिहेतुत्व, अवगाहहेतुत्व, वर्तनाहेतुत्व, स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, ज्ञान, दर्शन, सुख, वीर्य, चेतनत्व,[1] अचेतनत्व, मूर्त्तत्व और अमूर्त्तत्व।

इनमेंसे जीव और पुद्गलके छः छः गुण और शेष सब द्रव्योंके तीन-तीन गुण होते हैं।

स्पर्श आठ हैं—कर्कश (कठोर), मृदु (कोमल), गुरु (भारी) लघु (हलका), शीत, उष्ण, स्निग्ध (चिकना), रूक्ष (रूखा)।

रस पांच हैं—तिक्त (तीखा) जैसे—सोंठ, कटु (कड़ुआ) जैसे—नीम, कषाय (कसैला) जैसे—हरड़, आम्ल (खट्टा) जैसे इमली, मधुर जैसे—चीनी।

गन्ध दो हैं—सुगन्ध और दुर्गन्ध।

वर्ण पांच हैं—काला, नीला, लाल, पीला और धोला।

---

१ चेतनत्व, अचेतनत्व, मूर्त्तत्व और अमूर्त्तत्व ये चार गुण अस्तित्व आदि की तरह सब द्रव्योंमें नहीं मिलते, अतः इनको विशेष गुण कहते हैं।

पूर्वोत्तराकारपरित्यागादानं पर्यायः ॥४४॥

"लक्खणं पज्जवाणं तु, उभओ अस्सिया भवे" इति आगमात् उभयोरपि द्रव्यगुणयोः पूर्वाकारस्य परित्यागः, अपराकारस्य च आदानं स पर्यायः। जीवस्य नरत्वामरत्वादिभिः पुद्गलस्य स्कन्धत्वादिभिः, धर्मास्तिकायादीनाञ्च संयोगविभागादिभिर्द्रव्यस्य पर्याया बोध्याः। ज्ञानदर्शनादीनां परिवर्तनाद्वर्णादीनां च नवपुराणताद्यैर्गुणस्य पर्याया ज्ञेयाः। पूर्वोत्तराकाराणामानन्त्यात् पर्याया अपि अनन्ता एव। व्यञ्जनार्थभेदेन अस्य द्वैविध्यं, स्वभावविभावभेदाच्च। तत्र स्थूलः, कालान्तरस्थायी, शब्दानां संकेतविषयो व्यञ्जनपर्यायः। सूक्ष्मो वर्तमानवर्त्यर्थपरिणामोऽर्थपर्यायः। परनिमित्तापेक्षो विभावपर्यायः। इतरस्तु स्वभावपर्यायः।

४४—पूर्व आकारके परित्याग और उत्तर आकारकी प्राप्तिको पर्याय कहते हैं।

'पर्याय द्रव्य और गुण इन दोनोंके आश्रित रहता है' इस आगम वाक्यके अनुसार द्रव्य और गुणके पूर्व-पूर्व आकारका विनाश और उत्तर-उत्तर आकारका उत्पाद होता है, उसे पर्याय कहते हैं।

द्रव्यकी पर्याय—जीवका मनुष्य, देव आदि रूपोंमें परिवर्तित होना, पुद्गलोंका भिन्न-भिन्न स्कन्धोंमें परिणमन होना, धर्मास्तिकाय आदिके साथ जीव, पुद्गलोंका संयोग या विभाग होना, ये द्रव्यकी पर्यायें हैं। ज्ञान और दर्शनका परिवर्तन होना, वर्ण आदिमें नवीनता एवं पुरातनताका होना, ये गुणकी पर्यायें हैं। पूर्व आकार (पूर्ववर्ती अवस्थाएँ) और उत्तर-आकार (उत्तरवर्ती अवस्थाएं) अनन्त हैं, इसलिए पर्यायें भी अनन्त हैं। पर्यायें दो प्रकारकी होती हैं—व्यञ्जनपर्याय और अर्थपर्याय। अथवा प्रकारान्तरसे भी पर्यायके दो भेद हैं—स्वभावपर्याय और विभावपर्याय। जो पर्याय स्थूल होती हैं यानी सर्वसाधारणके बुद्धिगम्य होती है और जो कालान्तरस्थायी (त्रिकालस्पर्शी) होती है और जो शब्दोंके द्वारा बताई जा सकती है, जैसे—यह मनुष्य है, जीव की मनुष्य-पर्याय हमारे अनुभवमें आती ह अतः स्थूल है, वह त्रिकालवर्ती है, जो वर्तमान क्षणमें मनुष्य है, वह पहले क्षणमें भी मनुष्य था, अगले क्षणमें भी मनुष्य रहेगा, उसे व्यञ्जनपर्याय कहते हैं। जो पर्याय सूक्ष्म होती है अर्थात् जिसके बदल जाने पर भी द्रव्यका आकार नहीं बदलता, अतः वह सर्वसाधारण-बुद्धिगम्य नहीं होती है और जो केवल वर्तमानवर्ती होती है, उसे अर्थ-

एकत्वपृथक्त्वसंख्यासंस्थानसंयोगविभागास्तल्लक्षणम् ॥८५॥

एतैः पर्याया लक्ष्यन्ते। तत्र एकत्वम्—भिन्नेष्वपि परमाण्वादिषु, यदेकोऽयं घटादिरिति प्रतीतिः। पृथक्त्वं च[1]—अयमस्मात् पृथक् इति। संख्या—एको द्वौ इत्यादिरूपा। संस्थानम्—अयं परिमण्डल इति। संयोगः—अयमंगुल्योः संयोग इति। विभागश्च[2] अयमितो विभक्त इत्यादि।

इति विश्वस्थितिनिरूपणम्,
श्रीतुलसीगणिसंकलितायां श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकायां
द्रव्यगुणपर्यायस्वरूपनिर्णयो नाम प्रथमः प्रकाशः।

---

१ संयुक्तेषु भेदज्ञानस्य कारणभूतः पृथक्त्वम्।

२ वियुक्तस्य भेदज्ञानस्य कारणभूतो विभागः।

पर्याय कहते हैं। सारांश यह है—प्रदेशवत्त्व अर्थात् द्रव्यके आकारमें होनेवाले परिवर्तनकी अपेक्षासे व्यञ्जन पर्याय होती है और अन्य गुणोंकी अपेक्षासे अर्थ-पर्याय होती है। व्यंजनपर्याय को द्रव्यपर्याय और अर्थपर्यायको गुणपर्याय कहते हैं, अतएव पर्याय द्रव्य और गुण दोनोंके आश्रित होती है। दूसरेके निमित्तसे होनेवाली अवस्थाको विभावपर्याय और स्वभावतः होनेवाली अवस्थाको स्वभावपर्याय कहते हैं।

४५—एकत्व, पृथक्त्व, संख्या, संस्थान, संयोग और विभाग ये सब पर्यायोंके लक्षण हैं।

परमाणु तथा स्कन्धोंके भिन्न होनेपर भी 'यह एक है' इस प्रकारकी प्रतीतिके कारणभूत पर्यायोंको एकत्व कहते हैं। 'ये इससे भिन्न हैं' इस प्रकारकी प्रतीति जिस धर्मके कारण होती है, उसे पृथक्त्व कहते हैं। जिसके द्वारा दो, तीन, चार, संख्यात, असंख्यात आदि व्यवहार होता है, उसे संख्या कहते हैं। परिमण्डल, गोल, लम्बा, चौड़ा, त्रिकोण, चतुष्कोण आदि पदार्थोंके आकारको संस्थान कहते हैं। अन्तररहित होनेको संयोग कहते हैं, जैसे दो अंगुलियोंका मिलना। अन्तरसहित अवस्थामें परिणत होनेको विभाग कहते हैं।

इति विश्वस्थिति निरूपण,

श्री तुलसीगणि विरचित श्रीजैनसिद्धांतदीपिकाका

द्रव्यगुणपर्यायस्वरूपनिर्णय नामक प्रथम प्रकाश समाप्त।

द्वितीयः प्रकाशः

जीवाजीवपुण्यपापास्रवसम्वरनिर्जराबन्धमोक्षास्तत्त्वम् ॥१॥

तत्त्वं पारमार्थिकं वस्तु ।

उपयोगलक्षणो जीवः ॥२॥

चेतनाव्यापारः—उपयोगः ॥३॥

चेतना—ज्ञानदर्शनात्मिका तस्या व्यापारः प्रवृत्तिः उपयोगः ।

साकारोऽनाकारश्च ॥४॥

विशेषग्राहित्वाज्ज्ञानं साकारः ॥५॥

सामान्यविशेषात्मकस्य वस्तुनः सामान्यधर्मान् गौणीकृत्य विशेषाणां ग्राहकं ज्ञानम्, आकारेण विशेषणसहितत्वात् साकार उपयोग इत्युच्यते ।

मतिश्रुतावधिमनःपर्यायकेवलानि ॥६॥

द्वितीय प्रकाश

१—जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सम्वर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष ये नव तत्त्व हैं।

पारमार्थिक वस्तुको तत्त्व कहते हैं।

२—जिसमें उपयोग होता है, उसे जीव कहते हैं।

३—चेतनाके व्यापारको उपयोग कहते हैं।

चेतनाके दो भेद हैं—ज्ञान और दर्शन। उसकी प्रवृत्तिको उपयोग कहते हैं।

४—उपयोग दो प्रकारका होता है – साकार और अनाकार।

५—ज्ञान विशेष धर्मोंको जानता है अतः उसे साकार उपयोग कहते हैं।

सामान्यविशेषात्मक वस्तुके सामान्य-एकाकार धर्मोंको गौण कर विशेष-भिन्नाकार धर्मोंको ग्रहण करनेवाला ज्ञान (आकार अर्थात् विशेष सहित होनेके कारण) साकार उपयोग कहलाता है।

६—ज्ञान पांच हैं—१ मति, २ श्रुत, ३ अवधि, ४ मनःपर्याय और ५ केवल।

इन्द्रियमनोनिमित्तं संवेदनं मतिः ॥७॥

मतिः, स्मृतिः, संज्ञा, चिन्ता, अभिनिबोध इति एकार्थाः।

अवग्रहेहावायधारणाः ॥८॥

व्यञ्जनार्थयोरवग्रहः ॥९॥

शब्दादिना उपकरणेन्द्रियस्य संश्लेषः व्यञ्जनम्, तेन अव्यक्तरूपस्य 'शब्दादेर्ग्रहणम्—व्यञ्जनावग्रहः। तस्मिन् सति क्वचित् तद्-अभावेऽपि, ततो मनाक् व्यक्तम्, अनिर्देश्यसामान्यमात्रतया 'अर्थस्य ग्रहणम्—अर्थावग्रहः।

अवगृहीतार्थविशेषविमर्शनम्—ईहा ॥१०॥

ईहितविशेषनिर्णयोऽवायः ॥११॥

स एव दृढतमावस्थापन्नो धारणा ॥१२॥

प्रत्येकमिन्द्रियमनसाऽवग्रहादीनां संयोगात् नयनमनसोर्व्यञ्जनावग्रहाभावाच्च मतिज्ञानमष्टाविंशतिभेदं भवति।

---

१ शब्दादिपरिणतद्रव्यनिकुरम्बमपि व्यञ्जनम्। व्यञ्जनेन—संश्लेषरूपेण व्यञ्जनस्य—शब्दादेः, ग्रहणम्—व्यञ्जनावग्रह, इति मध्यमपदलोपी समासः।

२ शब्दादिविषयस्य।

७—इन्द्रिय और मनकी सहायतासे होनेवाले ज्ञानको मति कहते हैं।

मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता और अभिनिबोध ये सब एकार्थक हैं।

८—मतिज्ञान चार प्रकारका है—१ अवग्रह, २ ईहा, ३ अवाय, ४ धारणा।

९—अवग्रह दो प्रकारका है—१ व्यञ्जनका अवग्रह और २ अर्थ का अवग्रह।

शब्दादिके साथ उपकरण+इन्द्रियका सम्बन्ध होता है, उसे व्यंजन कहते हैं। उसके द्वारा जो शब्दादिका अस्पष्ट ज्ञान होता है, उसे व्यञ्जनावग्रह कहते हैं। व्यञ्जनावग्रह होनेके बाद और कहीं कहीं (चक्षु और मनके बोधमें) उसके अभावमें भी व्यंजनावग्रहसे कुछ स्पष्ट अनिर्देश्य सामान्यमात्र अर्थका ग्रहण होता है, उसे अर्थावग्रह कहते हैं।

१०—अवग्रहके द्वारा जाने हुए अर्थकी विशेष आलोचना करनेको ईहा कहते हैं।

११—ईहाके द्वारा जाने हुए अर्थका विशेष निर्णय करनेको अवाय कहते हैं।

१२—वह अवाय ही जब दृढ़तम अवस्थामें परिणत हो जाता है, तब उसे धारणा कहते हैं।

पांच इन्द्रिय और मनके साथ अवग्रह आदिका गुणन करनेसे (६×५=३०, चक्षु और मनका व्यञ्जनावग्रह नहीं होता अतः शेष २८) मतिज्ञान २८ प्रकारका हो जाता है।

तदेव द्रव्यश्रुतानुसारेण परप्रत्यायनक्षमं श्रुतम् ॥ १३ ॥

द्रव्यश्रुतम्—शब्दसंकेतादिरूपम्, तदनुसारेण परप्रत्यायनक्षमं मतिज्ञानमेव श्रुतनिर्देश्यं। तच्च अक्षरानक्षरादिभेदात् चतुर्दशविधम्[1]।

आत्ममात्रापेक्षं रूपिद्रव्यगोचरमवधिः ॥ १४ ॥

भवप्रत्ययो देवनारकाणाम् ॥ १५ ॥

क्षयोपशमनिमित्तश्च शेषाणाम् ॥ १६ ॥

मनोद्रव्यपर्यायप्रकाशिमनःपर्यायः ॥ १७ ॥

द्विविधोऽयम्—ऋजुमतिः,[2] विपुलमतिश्च ।[3]

विशुद्धिक्षेत्रस्वामिविषयभेदादवधेर्भिन्नः ॥ १८ ॥

निखिलद्रव्यपर्यायसाक्षात्कारि केवलम् ॥ १९ ॥

---

१ अक्षरसंज्ञिसम्यगादिसपर्यवसितगमिकाङ्गप्रविष्टानि सेतराणि ।

२ साधारणमनोद्रव्यग्राहिणी मतिः ऋजुमतिः, घटोऽनेन चिन्तित इत्यध्यवसायनिबन्धनं मनोद्रव्यपरिच्छित्तिरित्यर्थः ।

३ विपुलविशेषग्राहिणी मतिः विपुलमतिः, घटोऽनेन चिन्तितः स च सौवर्णः, पाटलिपुत्रकोऽद्यतनो महान् इत्यध्यवसायहेतुभूता मनोद्रव्यविज्ञप्तिरिति ।

१३—द्रव्यश्रुतके अनुसार दूसरोंको समझानेमें समर्थ हो जाय, ऐसे मतिज्ञानको ही श्रुतज्ञान कहते हैं।

द्रव्यश्रुतका अर्थ है—शब्दसंकेत आदि। श्रुतज्ञानके अक्षर, अनक्षर आदि चवदह भेद हैं।

१४—इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना केवल आत्माके सहारे जो रूपी द्रव्योंको जानता है, उसे अवधिज्ञान कहते हैं।

१५—देवता और नारकोंके भवसम्बन्धी अवधिज्ञान होता है।

१६—मनुष्य और तिर्यञ्चोंके अवधिज्ञान क्षयोपशमसम्बन्धी होता है।

१७—मनोवर्गणाके अनुसार जो मानसिक अवस्थाओंको जानता है, उसे मन:पर्याय ज्ञान कहते हैं।

इसके दो भेद हैं—ऋजुमति और विपुलमति।

१८—विशुद्धि, क्षेत्र, स्वामी और विषय इन चार भेदोंके द्वारा अवधि और मन:पर्यायका अन्तर जानना चाहिए।

१९—समस्त द्रव्य और पर्यायोंका साक्षात्कार करता है, उसे केवलज्ञान कहते हैं।

मतिश्रुतविभङ्गास्त्वज्ञानमपि ॥ २० ॥

[1]विभङ्गोऽवधि स्थानीयः ।

तन्मिथ्यात्विनाम् ॥ २१ ॥

मिथ्यात्विनां ज्ञानावरणक्षयोपशमजन्योऽपिबोधो मिथ्यात्वसहचारित्वात् अज्ञानं[2] भवति । तथा चागमः—

अविसेसिया मई, मइनाणं च मइ अन्नाणं च ।

विसेसिया समदिट्ठिस्स मई मइनाणं, मिच्छादिट्ठिस्स मई, मइअन्नाणं ।

यत्पुनर्ज्ञानाभावरूपमौदयिकमज्ञानं तस्य नात्रोल्लेखः । मनःपर्यायकेवल-योस्तु सम्यग्दृष्टिष्वेव भावात्, अज्ञानानि त्रीणि एव ।

सामान्यग्राहित्वाद् दर्शनमनाकारः ॥ २२ ॥

वस्तुनो विशेषधर्मान् गौणीकृत्य सामान्यानां ग्राहकं दर्शनम्—अनाकार उपयोग इत्युच्यते ।

चक्षुरचक्षुरवधि केवलानि ॥ २३ ॥

---

१ विविधा भङ्गाः सन्ति यस्मिन् इति विभङ्गः ।

२ कुत्सार्थे नञ् समासः । कुत्सितत्वं चात्र मिथ्यादृष्टेः संसर्गात् ।

२०—मति, श्रुत और विभङ्ग ये तीन अज्ञान भी हैं।

अवधि अज्ञानके स्थानमें विभङ्ग अज्ञानका उल्लेख किया गया है।

२१—वह अज्ञान मिथ्यात्वियोंके होता है।

मिथ्यात्वियोंका बोध भी ज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे उत्पन्न होता है, किन्तु मिथ्यात्वसहवर्ती होनेके कारण वह अज्ञान कहलाता है। जैसा कि आगममें कहा है—साधारणतया मति ही मतिज्ञान एवं मति-अज्ञान है और उसके पीछे विशेषण जोड़ देनेसे उसके दो भेद होते हैं; जैसे—सम्यक्‌दृष्टिकी मतिको मतिज्ञान और मिथ्यादृष्टिकी मतिको मति-अज्ञान कहा जाता है। जो ज्ञानका अभावरूप औदयिक (ज्ञानावरणीय कर्मके उदयसे) अज्ञान होता है, उसका यहां उल्लेख नहीं है। मनःपर्याय और केवलज्ञान सिर्फ साधुओंके ही होता है अतः अज्ञान तीन ही हैं।

२२—दर्शन सामान्य धर्मोंको जानता है अतः इसको अनाकार उपयोग कहते हैं।

वस्तुके विशेष धर्मोंको गौण कर सामान्य धर्मोंको ग्रहण करनेवाले दर्शनको अनाकार उपयोग कहते हैं।

२३—दर्शनके चार भेद हैं—१ चक्षु, २ अचक्षु, ३, अवधि और ४ केवल।

चक्षुके सामान्य बोधको चक्षुदर्शन और शेष इन्द्रिय तथा

तत्र चक्षुषः सामान्यावबोधः चक्षुर्दर्शनम्, शेषेन्द्रियमनसोरचक्षुर्दर्शनम्, अवधिकेवलयोश्च अवधिकेवलदर्शने। मनःपर्यायस्य मनःपर्यायविषयत्वेन सामान्यबोधाभावान्न दर्शनम्।

प्रतिनियतार्थग्रहणमिन्द्रियम् ॥ २४ ॥

प्रतिनियताःशब्दादिविषया गृह्यन्ते येन तत् प्रतिनियतार्थग्रहणम्—इन्द्रियं भवति।

स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुश्श्रोत्राणि ॥ २५ ॥

द्रव्यभावभेदानि ॥ २६ ॥

द्रव्यभावभेदभिन्नानि स्पर्शनादीनि पञ्चेन्द्रियाणि।

निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् ॥ २७ ॥

कर्णशष्कुल्यादिरूपा बाह्या, कदम्बकुसुमादिरूपा चाभ्यन्तरीया पौद्गलिकाकाररचना—निर्वृत्तीन्द्रियम्, तत्र या श्रावणाद्युपकारिणी शक्तिः—तदुपकरणेन्द्रियम्।

लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम् ॥ २८ ॥

ज्ञानावरणादि कर्मक्षयोपशमजन्यः—सामर्थ्यविशेषः—लब्धीन्द्रियम्, अर्थ-

मनके सामान्य बोधको अचक्षु-दर्शन कहते हैं, अवधि और केवलके सामान्य बोधको क्रमशः अवधिदर्शन और केवलदर्शन कहते हैं। मनःपर्यायसे सिर्फ़ मनकी अवस्थाएँ जानी जाती हैं और अवस्थाएँ विशेष होती हैं अतः मनःपर्याय दर्शन नहीं होता।

२४—जिनके द्वारा अपने-अपने शब्द आदि नियत विषयका ज्ञान होता है, उन्हें इन्द्रिय कहते हैं।

२५—इन्द्रिय पाँच हैं—१स्पर्शन, २ रसन, ३ घ्राण, ४ चक्षु और ५ श्रोत्र।

२६—प्रत्येक इन्द्रियके दो दो भेद होते हैं—द्रव्य-इन्द्रिय और भाव-इन्द्रिय।

२७—द्रव्येन्द्रिय दो प्रकारकी होती है—निर्वृत्ति-इन्द्रिय और उपकरण-इन्द्रिय।

इन्द्रियोंकी वाह्य एवं आभ्यन्तर आकृतियोंको निर्वृत्ति-इन्द्रिय कहते हैं, जैसे—कर्णेन्द्रियकी वाह्य आकृति कर्णशष्कुली है और उसकी आन्तरिक आकृति कदम्बके फूल जैसी होती है। निर्वृत्ति-इन्द्रियमें स्वच्छ पुद्गलोंसे बनी हुई और अपना विषय ग्रहण करने में उपकारक जो पौद्गलिक शक्ति होती है,—जिसके द्वारा शब्द आदि विषयोंका ग्रहण होता है, उसे उपकरण-इन्द्रिय कहते हैं।

२८—भावेन्द्रिय दो प्रकारकी होती है—लब्धि-इन्द्रिय और उपयोग इन्द्रिय।

ग्रहणरूप आत्मव्यापारः—उपयोगेन्द्रियम् । सत्यां लब्धौ निर्वृत्त्युपकरणोपयोगाः, सत्यां च निर्वृत्तौ उपकरणोपयोगौ, सत्युपकरणे उपयोगः ।

स्पर्शरसरूपगन्धशब्दास्तदर्थाः ॥ २६ ॥

तेषामिन्द्रियाणां क्रमेण एते अर्थाः—विषयाः ।

सर्वार्थग्रहणम्—आलोचनात्मकं मनः ॥ ३० ॥

सर्वे न तु इन्द्रियवत् प्रतिनियता अर्था गृह्यन्ते येन, तद् आलोचनात्मकं मनः—अनिन्द्रियम्—नोइन्द्रियमित्यपि उच्यते । तत्रापि मनस्त्वेन परिणतानि पुद्गलद्रव्याणि द्रव्यमनः, लब्ध्युपयोगरूपं भावमनः ।

उपशमक्षयक्षयोपशमनिष्पन्ना भावाः सतत्त्वं जीवस्य ॥ ३१ ॥

भावः—अवस्थाविशेषः । सतत्त्वम्-स्वरूपम् ।

उदयपरिणामनिष्पन्नावपि ॥ ३२ ॥

मोहकर्मणो वेद्याभाव उपशमः ॥ ३३ ॥

उदयप्राप्तस्य मोहकर्मणः क्षयः शेषस्य च सर्वथा अनुदयः—उपशमः । स चान्तर्मुहूर्त्तावधिकः । तेन निष्पन्नोभावः—औपशमिकः, औपशमिकसम्यक्त्वचारित्ररूपः ।

ज्ञानावरण आदि कर्मोंके क्षयोपशमजन्य शक्ति विशेषको लब्धि-इन्द्रिय कहते हैं। अर्थको ग्रहण करनेवाले आत्माके व्यापारको उपयोग-इन्द्रिय कहते हैं। लब्धि-इन्द्रिय होती है, तब ही निर्वृत्ति उपकरण एवं उपयोग-इन्द्रिय होती है। निर्वृत्ति होनेपर ही उपकर एवं उपयोग इन्द्रिय होती है और उपकरण होनेपर उपयोग होता है।

२९—पांच इन्द्रियोंके क्रमशः पांच विषय (ज्ञेय) हैं—स्पर्श, रस, रूप, गन्ध और शब्द।

३०—जिसके द्वारा सब विषयोंका ग्रहण किया जा सके और जो आलोचना करनेमें समर्थ हो, उसे मन कहते हैं।

मनको अनिन्द्रिय एवं नो-इन्द्रिय भी कहते हैं। इन्द्रियोंकी तरह मन भी दो प्रकारका होता है—द्रव्यमन और भावमन। मनरूपमें परिणत होनेवाले पुद्गलोंको द्रव्य-मन कहते हैं, लब्धि एवं उपयोगरूप मनको भाव-मन कहते हैं।

३१—कर्मोंके उपशम, क्षय एवं क्षयोपशमसे निष्पन्न होनेवाले भाव अवस्थाएं जीवके स्वरूप हैं।

३२—कर्मोंके उदय एवं परिणामसे निष्पन्न होनेवाले भाव भी जीवके स्वरूप हैं।

३३—मोह कर्मके वेद्याभावको उपशम कहते हैं।

उदयावलिकामें प्रविष्ट मोहकर्मका क्षय हो जानेपर अवशिष्ट मोहकर्मका सर्वथा अनुदय होता है, उसे उपशम कहते हैं, उसकी स्थिति अन्तर्मुहूर्तकी होती है। उससे (उपशमसे) होनेवाली

निर्मूलनाशः क्षयः ॥ ३४ ॥

ज्ञानावरणाद्यष्टानामपि कर्मणां सर्वथा प्रणाशः—क्षयः। तेन निर्वृत्तो भावः क्षायिकः, केवलज्ञानकेवलदर्शनात्मसुखक्षायिकसम्यक्त्वचारित्राऽचलाऽवगाहनामूर्त्तत्वागुरुलघुत्वदानादिलब्धिपञ्चकरूपः।

घातिकर्मणो विपाकवेद्याभावः क्षयोपशमः ॥ ३५ ॥

उदयप्राप्तस्य घातिकर्मणः क्षयः अनुदीर्णस्य च उपशमः, विपाकतः उदयाभाव इति क्षयोपलक्षित उपशमः क्षयोपशमः। तज्जन्यो भावः—क्षायोपशमिकः, ज्ञानचतुष्काज्ञानत्रिकदर्शनत्रिकचारित्रचतुष्कदृष्टित्रिकदेशविरतिलब्धिपञ्चकादिरूपः। उदयप्राप्तक्षयस्योभयत्रसमानत्वेऽपि उपशमे प्रदेशतोऽपि नास्ति उदयः, इत्यनयोर्भेदः।

वेद्यावस्था उदयः ॥ ३६ ॥

उदीरणाकरणेन स्वभावरूपेण वाष्टानामपि कर्मणामनुभवावस्था—उदयः। तज्जन्यो भावः—औदयिकः, अज्ञानसंज्ञित्वसुखदुःखकषायचतुष्कवेदत्रिक-

आत्माकी अवस्थाको औपशमिक भाव कहते हैं। वह दो प्रकारका होता है—औपशमिक सम्यक्त्व एवं औपशमिक चारित्र।

३४—कर्मोंका समूल नाश होता है, उसे क्षय कहते हैं।

क्षय ज्ञानावरणादि आठों कर्मोंका होता है। उस (क्षय) से होनेवाली आत्म-अवस्थाको क्षायिक भाव कहते हैं। उसके निम्न भेद हैं:—

१ केवलज्ञान, २ केवलदर्शन, ३ आत्मिक सुख, ४ क्षायिक सम्यक्त्व, ५ क्षायिक चारित्र, ६ अटल अवगाहना, ७ अमूर्तपन, ८ अगुरुलघुपन और ९ लब्धिदान, लाभ, भोग, उपभोग और वीर्य।

३५—घातिकर्मके विपाक वेद्याभावको क्षयोपशम कहते हैं।

उदयावलिकामें प्रविष्ट घातिकर्मका क्षय और उदयमें न आये हुए घातिकर्मका उपशम यानी विपाकरूपसे उदय नहीं होता है, उसे क्षयोपशम कहते हैं। यह उपशम क्षयके द्वारा उपलक्षित है अतएव क्षयोपशम कहलाता है। क्षयोपशमसे होनेवाली आत्म अवस्थाको क्षायोपशमिक भाव कहते हैं। उसके निम्न भेद हैं:

चार ज्ञान, तीन अज्ञान, तीन दर्शन, चार चारित्र, तीन दृष्टि, देशविरति और पांच लब्धियां। उदय प्राप्त कर्मोंका क्षय, उपशम एवं क्षयोपशम इन दोनोंमें होता है किन्तु उपशममें प्रदेशोदय नहीं होता और क्षयोपशममें वह होता है, अतएव यह दोनों भिन्न हैं।

३६—वेद्य-अवस्थाको उदय कहते हैं।

उदीरणाकरणके द्वारा अथवा स्वाभाविकरूपसे आठों कर्मोंका जो अनुभव होता है, उसे उदय कहते हैं। उदयके द्वारा होनेवाली

हास्यादिषट्कमिथ्यात्वाविरतिप्रमादगतिचतुष्कायुर्गतिजातिशरीरयोगलेश्योच्चा-
वचगोत्रदानाद्यन्तरायछद्मस्थसिद्धत्वादिरूपः ।

स्वस्वभावे परिणमनं परिणामः ॥ ३७ ॥

परिणामाज्जन्यः स एव वा भावः पारिणामिकः, सादिरनादिश्च । तत्र सादिः—बाल्ययौवनादिरूपो नरामरादिरूपो वा । अनादिः—जीवत्वभव्यत्वा-भव्यत्वादिरूपः ।

इतिश्रीतुलसीगणिसंकलितायां श्रीजैनसिद्धान्त-दीपिकायां
जीवस्वरूपनिर्णयो नाम द्वितीयः प्रकाशः ।

आत्म-अवस्थाको औदयिक भाव कहते हैं। वह निम्न प्रकार है:—

अज्ञान, अमनस्कता, सुख (पौद्गलिक सुख), दुःख, चार कषाय, तीन वेद, हास्य आदि छः, मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, चारगतिका आयु, गति, जाति, शरीर, योग, लेश्या, ऊँच-नीच गोत्र, दान आदिकी अन्तराय, छद्मस्थपन और असिद्ध-अवस्था।

३७—अपने-अपने स्वभावमें परिणत होनेको परिणाम कहते हैं।

परिणामसे होनेवाली अवस्थाको अथवा परिणामको ही पारिणामिक भाव कहते हैं। उसके दो भेद हैं—सादि एवं अनादि। बाल्य, यौवन आदि एवं मनुष्यत्व, देवत्व आदि सादि पारिणामिक हैं। जीवत्व, भव्यत्व एवं अभव्यत्व आदि अनादि पारिणामिक हैं।

इति श्री तुलसीगणिविरचित श्री जैन-सिद्धान्तदीपिकाका—
जीवस्वरूपनिर्णय नामक दूसरा प्रकाश समाप्त।

तृतीयः प्रकाशः

जीवा द्विधा ॥ १ ॥

संसारिणो मुक्ताश्च ॥ २ ॥

तत्र संसरन्ति भवान्तरमिति संसारिणः, तदपरे मुक्ताः ।

संसारिणस्त्रसस्थावराः ॥ ३ ॥

हिताहितप्रवृत्तिनिवृत्त्यर्थं गमनशीलास्त्रसाः । तदितरे स्थावराः ।

पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतिकायिका एकेन्द्रियाः स्थावराः ॥ ४ ॥

पृथिवी कायो येषां ते पृथ्वीकायिका इत्यादि । एते च एकस्य स्पर्शनेन्द्रियस्य सद्भावादेकेन्द्रियाः, स्थावरसंज्ञां लभन्ते । पञ्चसु अपि स्थावरेषु सूक्ष्माः सर्वलोके, बादराश्च लोकैकदेशे । सर्वेऽपि प्रत्येकशरीरिणः, वनस्पतिः तु साधारणशरीरोऽपि ।

तीसरा प्रकाश

१—जीव दो प्रकारके हैं।

२—संसारी और मुक्त।

जन्म-मरण-परम्परामें घूमनेवाले जीव संसारी और उससे निवृत्त जीव मुक्त कहलाते हैं।

३—संसारी जीव दो प्रकारके हैं—त्रस और स्थावर।

हितकी प्रवृत्ति एवं अहितकी निवृत्तिके निमित्त गमन करने वाले जीव त्रस और शेष सब स्थावर कहलाते हैं।

४—पृथ्वीकायिक, अप्कायिक, तेजस्कायिक, वायुकायिक और वनस्पतिकायिक; यह एकेन्द्रिय जीव स्थावर हैं।

जिनका शरीर पृथ्वी है, वे पृथ्वीकायिक हैं, इसी प्रकार अप्कायिक आदिमें जानना चाहिए। इनमें एक स्पर्शन-इन्द्रिय होती है, अतः ये एकेन्द्रिय हैं और ये ही स्थावर कहलाते हैं। उन पांचों स्थावरोंमें सूक्ष्म स्थावर समूचे लोकमें हैं और बादर लोकके एक भागमें हैं। ये सब प्रत्येक (एक शरीरमें एक जीववाले) शरीरवाले हैं। वनस्पति जीव साधारण (एक शरीरमें अनन्त जीववाले) शरीरवाले भी होते हैं।

द्वीन्द्रियादयस्त्रसाः ॥ ६ ॥

कृमिपिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादीनां क्रमेण एकेन्द्रियवृद्ध्या द्वीन्द्रियादयः त्रसा ज्ञेयाः। क्वचित् तेजोवायू अपि। तत्र पृथिव्यादिषु प्रत्येकमसंख्येया जीवाः। वनस्पतिषु संख्येयाऽसंख्येयाऽनन्ताः। द्वीन्द्रियादिषु पुनरसंख्येयाः। समानजातीयांकुरोत्पादात्, शस्त्रानुपहतद्रवत्वात्, आहारेण वृद्धिदर्शनात्, अपराप्रेरितत्वे तिर्यगनियमितगतिमत्त्वात्, छेदादिभिर्म्लान्यादिदर्शनाच्च क्रमेण पृथिव्यादीनां जीवत्वं संसाधनीयम्। आप्तवचनाद् वा, तथाचागमः—

"[1]पुढविकाइयाणं भन्ते! किं! सागारोवउत्ता अणागारोवउत्ता। गोयमा! सागारोवउत्तावि अणागारोवउत्तावि" इत्यादि।

---

1 पन्नवणा २९ उपयोग पद

६—द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय एव पञ्चेन्द्रिय जीव त्रस हैं।

कृमि, चींटी, भौंरा, मनुष्य आदिमें क्रमशः एक-एक इन्द्रियकी वृद्धि होती है और ये सब त्रस कहलाते हैं। त्रस दो प्रकारके होते हैं—लब्धि-त्रस और गति-त्रस। लब्धि-त्रसकी परिभाषा सूत्र ३ की वृत्तिमें बतलाई जा चुकी है। अग्नि और वायुमें गति है पर वह सुखकी प्राप्ति एवं दुःखकी निवृत्तिके लिए नहीं होती। इसलिए इनको गति-त्रस कहते हैं। पृथ्वी, पानी, अग्नि, और वायु इनमेंसे प्रत्येकमें असख्य-असंख्य जीव हैं। वनस्पतिमें संख्यात, असंख्यात और अनन्त जीव हैं। द्वीन्द्रियसे पञ्चेन्द्रिय तक प्रत्येकमें असंख्य जीव होते हैं। पृथ्वी आदिकी चेतना निम्न युक्तियोंसे सिद्ध होती है:—

जैसे—मनुष्यों और तिर्यञ्चोंके शरीरके घावोंमें सजातीय मांसांकुर पैदा होते हैं, वैसे ही पृथ्वीमें—खोदी हुई खानोंमें सजातीय पृथ्वीके अंकुर पैदा होते है अतः यह प्रतीत होता है कि पृथ्वी सजीव है। जैसे—मनुष्य और तिर्यञ्च गर्भावस्थाके प्रारम्भमें तरल होते हैं, वैसे ही जल तरल है अतः वह जबतक किसी विरोधी वस्तुसे उपहत नहीं होता, तबतक सजीव है। आहार-ईन्धन आदिके द्वारा अग्नि बढ़ती है, इससे यह जाना जाता है कि वह सजीव है। वायु, गाय आदिकी तरह किसीकी प्ररणाके बिना ही अनियमितरूपसे इधर-उधर घूमती है अतः वह सजीव है। वनस्पतिका छेदन करनेसे वह खिन्न होती है अतः समझा जाता है कि वह सजीव है। सिद्धान्तानुसार इनकी सजीवता प्रमाणित है ही, जैसे—"भगवन्! क्या पृथ्वीकायके जीव साकार उपयोग सहित हैं या अनाकार उपयोग सहित? गौतम! साकार उपयोग सहित भी हैं और अनाकार उपयोग सहित भी" इत्यादि।

समनस्काऽमनस्काश्च ॥ ६ ॥

समनस्काः, दीर्घकालिकविचारणात्मिकया संज्ञया युक्ताः संज्ञिन इति यावत् । असंज्ञिनोऽमनस्काः ।

नारकदेवागर्भजतिर्यङ्मनुष्याश्च समनस्काः ॥ ७ ॥

अन्येऽमनस्काः ॥ ८ ॥

अन्ये संमूर्च्छजास्तिर्यञ्चो मनुष्याश्चामनस्का भवन्ति ।

रत्नशर्करावालुकापङ्कधूमतमोमहातमःप्रभा-
अधोऽधोविस्तृताः सप्तभूमयः ॥ ९ ॥

ताश्च घनोदधिघनतनुवाताकाशप्रतिष्ठिताः ॥ १० ॥

तासु नारकाः ॥ ११ ॥

प्रायोऽशुभतरलेश्यापरिणामशरीरवेदनाविक्रियावन्तः ॥ १२ ॥

परस्परोदीरितवेदनाः ॥ १३ ॥

परमाधार्मिकोदीरितवेदनाश्च प्राक् चतुर्थ्याः ॥ १४ ॥

६—जीवके दो भेद और भी हैं—समनस्क और अमनस्क।

जिनमें भूत, भविष्य एवं वर्तमान काल सम्बन्धी विचार-विमर्श करनेवाली संज्ञा होती है, उन्हें समनस्क-संज्ञी कहते हैं और जिन जीवोंमें उपर्युक्त दीर्घकालिक संज्ञा नहीं होती, उन्हें अमनस्क-असंज्ञी कहते हैं।

७—नारक, देवता, गर्भोत्पन्न तिर्यञ्च और गर्भोत्पन्न मनुष्य, ये सब समनस्क होते हैं।

८—इनके अतिरिक्त संमूर्च्छिम तिर्यञ्च और संमूर्च्छिम मनुष्य अमनस्क होते हैं।

९—रत्नप्रभा, शर्कराप्रभा, बालुकाप्रभा, पङ्कप्रभा, धूमप्रभा, तमःप्रभा, महातमःप्रभा, यह क्रमशः नीचे-नीचे अधिक विस्तृत सात भूमियां हैं।

१०—वे सात भूमियां घनोदधि, घनवात, तनुवात एवं आकाश-प्रतिष्ठित हैं।

११—उन सात पृथ्वियोंमें नारक रहते हैं।

१२—वे नारक प्रायः अशुभतर लेश्या, परिणाम, शरीर, वेदना एवं विकुर्वणावाले होते हैं।

१३—नारक जीव परस्परमें दुःखोंकी उदीरणा करते हैं।

१४—प्रथम तीन पृथ्वियोंमें परमाधार्मिक देवताओंके द्वारा किये गये दुःखोंको भोगनेवाले भी होते हैं।

देवाश्चतुर्विधाः ॥ १५ ॥

असुरनागसुपर्णविद्युदग्निद्वीपोदधिदिग्-
वायुस्तनितकुमारा भवनपतयः ॥ १६ ॥

पिशाचभूतयक्षराक्षसकिन्नरकिंपुरुषमहोरगन्धर्वा व्यन्तराः ॥ १७ ॥

चन्द्रार्कग्रहनक्षत्रतारका ज्योतिष्काः ॥ १८ ॥

वैमानिका द्विविधाः ॥ १९ ॥

सौधर्मेशानसनत्कुमारमाहेन्द्रब्रह्मलान्तकशुक्रसहस्रारानत-
प्राणतारणाच्युतकल्पजाः कल्पोपपन्नाः ॥ २० ॥

नवग्रैवेयकपञ्चानुत्तरविमानजाश्च कल्पातीताः ॥ २१ ॥

इन्द्रसामानिकत्रायस्त्रिंशपारिषद्यात्मरक्षकलोकपालानीक-
प्रकीर्णकाभियोग्यकिल्विषिकाः कल्पान्तेषु ॥ २२ ॥

त्रायस्त्रिंशलोकपालरहिता व्यन्तरज्योतिष्काः ॥ २३ ॥

१५—देवता चार प्रकारके होते हैं—भवनपति, व्यन्तर, ज्योतिष्क और वैमानिक।

१६—भवनपति देव दस प्रकारके हैं—असुरकुमार, नागकुमार, सुपर्णकुमार, विद्युतकुमार, अग्निकुमार, द्वीपकुमार, उदधिकुमार दिक्कुमार, वायुकुमार, स्तनितकुमार।

१७—व्यन्तर देव आठ प्रकारके हैं—पिशाच, भूत, यक्ष, राक्षस, किन्नर, किम्पुरुष, महोरग, गन्धर्व।

१८—ज्योतिष्कदेव पांच प्रकारके हैं:—चन्द्रमा, सूर्य, ग्रह, नक्षत्र, तारा।

१९—वैमानिकदेव दो प्रकारके हैं:—कल्पोपपन्न और कल्पातीत।

२०—सौधर्म, ईशान, सनत्कुमार, माहेन्द्र, ब्रह्म, लान्तक, शुक्र, सहस्रार, आनत, प्राणत, आरण और अच्युत, यह बारह कल्प हैं, इनमें उत्पन्न होनेवाले देव कल्पोपपन्न कहलाते हैं।

२१—नवग्रैवेयक और पांच अनुत्तरविमान, (विजय, वैजयन्त जयन्त, अपराजित एवं सर्वार्थसिद्ध) इनमें उत्पन्न होनेवाले देव कल्पातीत कहलाते हैं।

२२—इन्द्र, सामानिक, त्रायस्त्रिंश (गुरु स्थानीय) पारिषद्य (सदस्य) आत्मरक्षक, लोकपाल, अनीक (सैनिक), प्रकीर्णक (नागरिक) आभियोग्य(सेवक) किल्विषक (अन्त्यज), ये सब उपरोक्त बारह कल्पों तक होते हैं।

२३—व्यन्तर और ज्योतिष्कोंके त्रायस्त्रिंश और लोकपाल नहीं होते हैं।

एकद्वित्रिचतुः पञ्चेन्द्रियास्तिर्यञ्चः ॥ २४ ॥

एकेन्द्रियादारभ्य जलस्थलखचरपञ्चेन्द्रियपर्यन्ताः सर्वे तिर्यञ्चो ज्ञेयाः ।

प्राङ्मानुषोत्तरपर्वताद् मनुष्याः ॥ २५ ॥

मानुषोत्तरश्च समयक्षेत्रं परितो वेष्टितः ।

आर्या म्लेच्छाश्च ॥ २६ ॥

तत्र [1]शिष्टाभिमताचारा आर्याः । शिष्टाऽसम्मतव्यवहाराश्च म्लेच्छाः ।

तत्रार्या जातिकुलकर्मादिभेदभिन्नाः ॥ २७ ॥

लोकेऽभ्यर्हितजातिकुलकर्माणः क्रमशो जात्यार्याः, कुलार्याः, कर्मार्याश्च । आदिना क्षेत्रार्यादयोऽपि बोद्धव्याः ।

आचारवैविध्यात् पृथग् जातयः ॥ २८ ॥

आर्याणां तत्तत्कालप्रचलिताः, अनियताः, अनेकजातयो वर्तन्ते । तासां मुख्येतरत्वञ्च तत्तत् समयवर्तिजनाभिप्रेतम् । तत्त्वतस्तु तपः संयमप्रधानैव जातिः प्रधाना ।

१—अहिंसासंयमतपःप्रभृतयः सुसंस्काराः, तद्वांश्च शिष्टः ।

२४—तिर्यञ्च एकेन्द्रियसे पञ्चेन्द्रिय तक होते हैं।

एकेन्द्रियसे लेकर जलचर, स्थलचर एवं खेचर पञ्चेन्द्रिय तक के जीवोंको तिर्यञ्च कहते हैं।

२५—मनुष्य मानुषोत्तर पर्वतसे पहले-पहले होते हैं।

पुष्करद्वीपको दो भागोंमें विभक्त करनेवाला मानुषोत्तर पर्वत है। मनुष्य मानुषोत्तरसे पूर्ववर्ती पुष्कर अर्धमें ही होते हैं, मानुषोत्तर पर्वतके उत्तरवर्ती अर्ध पुष्करमें नहीं होते हैं।

२६—मनुष्य दो प्रकारके होते हैं—आर्य और म्लेच्छ।

जिनका आचार शिष्ट[1] पुरुषों द्वारा सम्मत होता है, वे आर्य कहलाते हैं। जिनका आचार शिष्ट पुरुषों द्वारा सम्मत नहीं होता है, वे म्लेच्छ कहलाते हैं।

२७—वे आर्य जाति, कुल एवं कर्म आदिकी अपेक्षासे कई प्रकारके होते हैं।

जिनकी जाति, कुल एवं कर्म (कार्य) प्रतिष्ठित होता है, वे क्रमश: जाति-आर्य, कुल-आर्य और कर्म-आर्य कहलाते हैं। आदि शब्दसे क्षेत्र-आर्य आदि समझना चाहिए।

२८—वे आर्य भी आचारकी विविधता होनेके कारण पृथक्-पृथक् जातियोंमें बंटे हुए होते हैं।

---

१ अहिंसा, संयम एवं तपके द्वारा जिनका हृदय सुसंस्कारवान् होता है, वे शिष्ट कहलाते हैं।

आगमे प्याह—

"सक्खं खु दीसइ तवो विसेसो,
न दीसई जाइविसेस कोइ।
सोवागपुत्तं हरि एस साहुं,
जस्सेरिसा इड्ढि महाणुभावा॥

एवं म्लेच्छभेदा अपि भावनीयाः।

पर्याप्तापर्याप्तादयोऽपि॥ २६॥

जीवाः पर्याप्ता अपर्याप्ताश्च। आदिशब्दात् सूक्ष्मबादरसम्यक्दृष्टि-मिथ्यादृष्टिसंयताऽसंयतप्रमत्ताऽप्रमत्तसरागवीतरागछद्मस्थकेवलिसयोग्ययोगिलि-ङ्गत्रयगतिचतुष्टयजातिपञ्चककायषट्कगुणस्थानचतुर्दशकजीवभेदचतुर्दशक-दण्डकचतुर्विंशतिप्रभृतयो भूयांसो भेदा जीवतत्त्वस्य भावनीयाः।

गर्भोपपातसंमूर्च्छनानि जन्म॥ ३०॥

जन्म—उत्पत्तिः। तच्च त्रिविधं भवति।

[1]जरायूवण्डपोतजानां गर्भः॥ ३१॥

१—यज्जालवत् प्राणिपरिवरणं विततमांसशोणितं तज्जरायुः, तत्र जाता जरायुजाः।

आर्योंकी वे जातियां समय-समयपर प्रचलित होती हैं और वे अनियत होती हैं। उनका प्राधान्य एवं अप्राधान्य तत्काल-वर्ती मनुष्योंके विचारानुसार होता है और वास्तवमें तो जिस जातिमें तप और संयमकी अधिकता होती है, वही प्रधान है। जैसा कि शास्त्रोंमें कहा है—"सचमुच दिव्य तपका ही प्रभाव है, जातिकी कुछ भी विशेषता (बड़प्पन) नहीं है; धन्य है चाण्डाल पुत्र हरिकेश साधुको कि जिनकी ऐसी प्रभावशाली समृद्धि है।" इसी प्रकार म्लेच्छ भी जाति-म्लेच्छ, कुल म्लेच्छ, एवं कर्म-म्लेच्छ आदि अनेक प्रकारके होते हैं।

२६—जीवके पर्याप्त, अपर्याप्त आदि अनेक भेद होते हैं।

जीव दो प्रकारके होते हैं—पर्याप्त और अपर्याप्त। इसी प्रकार सूक्ष्म, बादर, सम्यक् दृष्टि, मिथ्या दृष्टि, संयत, असंयत, प्रमत्त, अप्रमत्त, सराग, वीतराग, छद्मस्थ, केवली, सयोगी, अयोगी, तीन वेद, चार गति, पांच जाति, छः काय, चौदह गुणस्थान, जीवके चवदह भेद, चौवीस दण्डक आदि जीव तत्त्वके अनेक भेद होते हैं।

३०—जन्म तीन प्रकारके होते हैं—गर्भ, उपपात और संमूर्च्छन।

३१—जरायुज, अण्डज और पोतज ये गर्भसे उत्पन्न होते हैं।

जन्मके समय जो एक प्रकारकी झिल्लीसे वेष्टित होते हैं, उनको जरायुज कहते हैं। वे हैं मनुष्य, गाय आदि। अण्डोंसे

जरायुजाः—नृगवाद्याः। अण्डजाः—पक्षिसर्पाद्याः। पोतजाः[1]-कुञ्जरादयः।

देवनारकाणामुपपातः॥ ३२॥

शेषाणां संमूर्च्छनम्॥ ३३॥

[2]सचित्ताऽचित्त[3]शीतोष्ण[4]संवृत[5]विवृतास्तन्मिश्राश्चयोनयः॥ ३४॥

योनिः—उत्पत्तिस्थानम्। तन्मिश्राश्च इति सचित्ताचित्ताः, शीतोष्णसंवृतविवृताः, शेषं सुज्ञेयम्।

अनुपयोगलक्षणोऽजीवः॥ ३५॥

यस्मिन् साकाराऽनाकारलक्षण उपयोगो नास्ति सोऽजीवः, अचेतन इति यावत्।

धर्माधर्माकाशकालपुद्गलास्तद्भेदाः॥ ३६॥

एतेषां लक्षणानि प्राङ्निरूपितानि। इति मूलतत्त्वद्वयीनिरूपणम्

इति श्रीतुलसीगणिसंकलितायां श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकायां
जीवभेदनिर्णयो नाम तृतीयः प्रकाशः।

१—पोता एव जाता इति पोतजाः शुद्धप्रसवाः, न जराय्वादिना वेष्टिता इति यावत्। २—जीवत् शरीरम् ३—शीतस्पर्शवत्। ४—दिव्यशय्यादिवत्। ५—जलाशयादिवत्।

उत्पन्न होनेवाले पक्षी एवं सांप आदि अण्डज कहलाते हैं। खुले अंग उत्पन्न होनेवाले हाथी, खरगोश, चूहा आदि पोतज कहलाते हैं।

३२—देव और नारकोंके जन्मको (शय्या एवं कुम्भीमें उत्पन्न होने को) उपपात कहते हैं।

३३—शेष जीवोंके जन्मको संमूर्च्छन* कहते हैं।

३४—जीवोंको नव योनियां—उत्पत्ति-स्थान हैं—सचित्त, अचित्त, सचित्त-अचित्त, शीत, उष्ण, शीतोष्ण, संवृत, विवृत और संवृत-विवृत।

३५—जिसका लक्षण अनुपयोग होता है, उसे अजीव कहते हैं।

अजीवका दूसरा नाम अचेतन है।

३६—अजीवके पांच भेद हैं—धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल।

इनके लक्षण पहले प्रकाशमें बताये जा चुके हैं। इस प्रकार जीव और अजीव इन दो मूल तत्त्वोंका वर्णन समाप्त होता है।

इति श्री तुलसीगणिविरचित श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकाका
जीव-भेद-निर्णय नामक तीसरा प्रकाश समाप्त।

---

* जो जन्म न तो देव और नारकोंकी तरह नियत स्थानमें ही होता है और न जिसमें गर्भधारणकी आवश्यकता होती है, उसे संमूर्च्छन जन्म कहते हैं।

चतुर्थः प्रकाशः

आत्मनः सदसत्प्रवृत्त्याकृष्टास्तत्प्रायोग्यपुद्गलाः कर्म ॥ १ ॥

आत्मनः—जीवस्य सदसत्प्रवृत्त्या गृहीताः, कर्मप्रायोग्याश्चतुःस्पर्शिनोऽनन्तप्रदेशिपुद्गलस्कन्धाः कर्मसंज्ञामश्नुवते ।

कैश्चिद् सदसत्क्रियापि ॥ २ ॥

तच्चात्मगुणावरोधसुखदुःखहेतुः ॥ ३ ॥

तच्च ज्ञानावरणादिभेदभिन्नं कर्म । ज्ञानाद्यात्मगुणानामवरोधस्य, विघातस्य सुखदुःखस्य च हेतुर्भवति ।

बन्धोद्वर्तनाऽपवर्तनासत्तोदयोदीरणासंक्रमणोपशमनिधत्तिनिकाचनास्तदवस्थाः ॥ ४ ॥

एता हि कर्मणामवस्थाः । तासु चाष्टौ करणशब्दवाच्याः । यदाह—

बंधण,[1] संकमणुव्वट्टणा, अववट्टणा, उदीरणया ।

उवसामणा, निहत्ति, निकायणा चत्ति करणाइं ॥

बन्धोऽनन्तरं वक्ष्यते । कर्मणः स्थित्यनुभागवृद्धिः—उद्वर्तना । स्थित्यनुभागहानिः—अपवर्तना । अबाधाकालो विद्यमानता च-सत्ता । उदयो द्विविधः ।

---

[1]—कर्मप्रकृतिः ।

चतुर्थ प्रकाश

१—आत्माकी सत् एवं असत् प्रवृत्तियोंके द्वारा आकृष्ट एवं कर्मरूपमें परिणत होने योग्य पुद्गलोंको कर्म कहते हैं।

वे कर्म-पुद्गल चतुःस्पर्शी एवं अनन्त-प्रदेशी होते हैं।

२—व्यवहारमें शुभ-अशुभ क्रियाको भी कर्म कहते हैं।

३—वह कर्म आत्मगुणोंका अवरोध करनेवाला—विघात करनेवाला एवं सुख-दुःखका हेतु होता है।

४—कर्मोंकी दस अवस्थाएं होती हैं—बंध, उद्वर्तना, अपवर्तना, सत्ता, उदय, उदीरणा, संक्रमणा, उपशम, निधत्ति एवं निकाचना।

कर्मकी आठ अवस्थाओंको करण कहते हैं, जैसे कि कहा है—"बन्धन, संक्रमण, उद्वर्तन, अपवर्तन, उदीरणा, उपशम, निधत्ति और निकाचना ये आठ करण हैं।" कर्मोंकी स्थिति एवं अनुभागमें[1] वृद्धि होती है, उसे उद्वर्तना कहते हैं। स्थिति एवं अनुभाग

---

१ कर्म एवं पुद्गलोंमें जो मन्द एवं तीव्र रस—फलनिमित्तक शक्ति होती है, उसे अनुभाग कहते हैं।

यत्र फलानुभवः स विपाकोदयः, केवलं प्रदेशवेदनम्—प्रदेशोदयः। नियत-कालात् प्राक् उदयः—उदीरणा, इयं चापवर्तनापेक्षिणी। [1]सजातीयप्रकृतीनां मिथः परिवर्तनम्—संक्रमणा। उदयोदीरणानिधत्तिनिकाचनाऽयोग्यत्वम्—उपशमनम्। उद्वर्तनापवर्तनं विहाय शेषकरणायोग्यत्वम्—निधत्तिः। समस्तकरणायोग्यत्वं—निकाचना।

कर्मपुद्गलादानं बन्धः ॥ ६ ॥

जीवस्य कर्मपुद्गलानामादानम्, क्षीरनीरवत् परस्पराश्लेषः सम्बन्धो बन्धोऽभिधीयते। स च प्रवाहरूपेण अनादिः, इतरेतरकर्मसम्बन्धरूपेण तु सादिः। अमूर्त्तस्यापि आत्मनः अनादिकर्मपुद्गलसम्बन्धवत्त्वेन कथंचिद् मूर्त्तत्वस्वीकारात् कर्मपुद्गलानां सम्बन्धो नासंभवी।

१—यथाऽध्यवसायविशेषेण सातवेदनीयम्, असातवेदनीयरूपेण; असात-वेदनीयं च सातवेदनीयरूपेण परिणमते। आयुषः प्रकृतीनां दर्शनमोह चारित्रमोहयोश्च मिथः संक्रमणा न भवति।

की हानि होती है, उसे अपवर्तना कहते हैं। अबाधाकाल[1] एवं विद्यमानताको सत्ता कहते हैं। उदय दो प्रकारका है—जिसमें फलका अनुभव होता है, वह विपाकोदय और जिसका सिर्फ आत्म-प्रदेशोंमें ही अनुभव होता है, वह प्रदेशोदय कहलाता है। निश्चित समयसे पहले कर्मोंका उदय होता है, उसे उदीरणा कहते हैं। उदीरणामें अपवर्तनाकी अपेक्षा रहती है। सजातीय,[2] प्रकृतियोंका आपसमें परिवर्तन होता है, उसे संक्रमण कहते हैं। मोहकर्मको उदय, उदीरणा, निधत्ति एवं निकाचनाके अयोग्य करनेको उपशम कहते हैं। उद्वर्तना एवं अपवर्तनाके सिवाय शेष छः करणोंके अयोग्य अवस्थाको निधत्ति कहते हैं, सब करणोंके अयोग्य अवस्था को निकाचना कहते हैं।

५—आत्माके साथ कर्मपुद्गलोंका दूध-पानीकी तरह सम्बन्ध होता है, उसे बन्ध कहते हैं।

वह बन्ध प्रवाहरूपसे अनादि है और जो भिन्न-भिन्न कर्म बंधते रहते हैं, उनकी अपेक्षा सादि है। यहां यह सन्देह नहीं करना चाहिये कि अमूर्त (निराकार) आत्माके साथ मूर्त कर्मपुद्गलोंका सम्बन्ध कैसे हो सकता है, क्योंकि अनादि कालसे ही कर्म-आवृत संसारी आत्माएं कथंचित् मूर्त मानी जाती हैं अतः उनके साथ कर्म पुद्गलोंका सम्बन्ध होना असम्भव नहीं है।

---

१ कर्म बन्धने के बाद जितने समय तक वह उदयमें नहीं आता, उस कालको अबाधाकाल कहते हैं।

२ आयुष्यकर्मकी प्रकृतियों का तथा दर्शनमोह और चारित्रमोह का आपसमें संक्रमण नहीं होता।

प्रकृतिस्थित्यनुभागप्रदेशाः ॥ ६ ॥

सामान्योपात्तकर्मणां स्वभावः प्रकृतिः ॥ ७ ॥

सामान्येन गृहीतेषु कर्मसु एतज्ज्ञानस्य अवरोधकम्, एतच्च दर्शनस्य इत्यादिरूपः स्वभावः प्रकृतिः ।

ज्ञानदर्शनावरणवेदनीयमोहनीयायुष्कनामगोत्रान्तरायाः ॥ ८ ॥

कर्मणामष्टौ मूलप्रकृतयः सन्ति । तत्र ज्ञानदर्शनयोरावरणम्—ज्ञानावरणं दर्शनावरणं च । सुखदुःखहेतुः—वेदनीयम् । दर्शनचारित्रघातात् मोहयति आत्मानमिति मोहनीयम् । एति भवस्थितिं जीवो येन इति आयुः । चतुर्गतिषु नानापर्यायप्राप्तिहेतुः—नाम । उच्चनीचभेदं गच्छति येनेति गोत्रम् । दानादिलब्धौ विघ्नकरः—अन्तरायः ।

पञ्चनवद्व्यष्टाविंशतिश्चतुर्द्विचत्वारिंशत्द्विपञ्च च यथाक्रमम् ॥९॥

अष्टानां मूलप्रकृतीनां यथाक्रममेते भेदाः । तत्र ज्ञानावरणस्य पञ्च । दर्शनावरणस्य नव । वेदनीयस्य द्वौ । मोहनीयस्य दर्शनचारित्रभेदादष्टाविंशतिः । आयुषश्चत्वारः । नाम्नो द्विचत्वारिंशत् । गोत्रस्य द्वौ । अन्तरायस्य च पंच । सर्वे मिलिताः सप्तनवतिः ।

६—बन्ध चार प्रकारका होता है—प्रकृति, स्थिति, अनुभाग, एवं प्रदेश।

७—सामान्य रूपसे ग्रहण किये हुए कर्म-पुद्गलोंका जो स्वभाव होता है, उसे प्रकृतिबन्ध कहते हैं।

जैसे—ज्ञानको रोकना ज्ञानावरण कर्मका स्वभाव है और दर्शनको रोकना दर्शनावरणकर्मका स्वभाव है।

८—कर्मोंकी मूल प्रकृतियां आठ हैं—ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयुष्य, नाम, गोत्र और अन्तराय।

ज्ञानको आवृत करनेवाले कर्मको ज्ञानावरण और दर्शनको आवृत करनेवाले कर्मको दर्शनावरण कहते हैं। जो सुख-दुःखका हेतु होता है, उसे वेदनीय कर्म कहते हैं। दर्शन और चारित्रका विनाश कर आत्माको व्यामूढ़ बनानेवाला कर्म मोहनीय है। जिसके द्वारा जीव भवस्थितिको प्राप्त होता है—जीवित रहता है, उसे आयुष्य कर्म कहते हैं। जो चारों गतियोंमें भांति-भांतिकी अवस्थाओंको प्राप्त करनेका हेतु बनता है, उसे नाम कर्म कहते हैं। जिसके द्वारा जीव ऊंच या नीच बनता है, उसे गोत्र कर्म कहते हैं। दान आदिमें बाधा डालनेवाले कर्मको अन्तराय कहते हैं।

९—पांच, नव, दो, अट्ठाईस, चार, बयालीस, दो और पांच ये क्रमशः उन आठोंकी उत्तर प्रकृतियां हैं।

कर्मोंकी उत्तर प्रकृतियोंके भेद निम्न प्रकार हैं:—ज्ञानावरणीयके पांच, दर्शनावरणीयके नव, वेदनीयके दो, मोहनीयमें दर्शनमोहनीयके तीन और चारित्र मोहनीयके पच्चीस—इस प्रकार अट्ठाईस

कालावधारणं स्थितिः ॥१०॥

यथा ज्ञानदर्शनावरणवेदनीयान्तरायाणां त्रिंशत् सागरकोटिकोट्यः परा-स्थितिः। मोहनीयस्य[1] सप्ततिः। नामगोत्रयोर्विंशतिः। त्रयस्त्रिंशत् सागरोपमाणि आयुषः। अपरा तु द्वादशमुहूर्त्ता[2] वेदनीयस्य, नामगोत्रयोरष्टौ, शेषाणां चान्तर्मुहूर्त्ता। एकसागरकोटिकोटिस्थितिमनुवर्षशतमाबाधाकालः।[3]

विपाकोऽनुभागः ॥११॥

रसोऽनुभागोऽनुभावः फलम्, एते एकार्थाः। स च द्विधा—तीव्राध्यवसाय-निमित्तस्तीव्रः, मन्दाध्यवसायनिमित्तश्च मन्दः। कर्मणां जडत्वेऽपि पथ्यापथ्याहारवत्, ततो जीवानां तथाविधफलप्राप्तिरविरुद्धा, नैतदर्थमीश्वरः कल्पनीयः।

१—दर्शनमोहनीयापेक्षया चारित्रमोहनीयस्य तु चत्वारिंशत् कोटिकोट्यः स्थितिः। २—संपरायसातवेदनीयमाश्रित्य। ३—आयुषोऽपवादः।

आयुष्यके चार, नामके बयालीस, गोत्रके दो एवं अन्तरायके पांच इन सबको मिलानेसे सत्तानवें होते हैं।

१०—कर्मोंकी आत्माके साथ लगे रहनेकी जो अवधि होती है, उसे स्थितिबन्ध कहते हैं।

ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय और अन्तराय, इन चारोंकी उत्कृष्ट स्थिति तीस कोड़ाकोड़ सागरकी, मोहनीयकी सत्तर कोड़ाकोड़ सागरकी, नाम और गोत्रकी बीस कोड़ाकोड़ सागरकी तथा आयुष्यकी तेतीस सागरकी होती है। वेदनीयकी जघन्य स्थिति बारह मुहूर्त्त (सम्पराय सात वेदनीयकी अपेक्षासे), नाम एवं गोत्र की आठ मुहूर्त और शेष सब कर्मोंकी अन्तर्मुहूर्त्तकी होती है। एक कोड़ाकोड़ सागरकी स्थितिके पीछे सौ वर्षका अबाधाकाल होता है अर्थात् सौ वर्ष तक वह कर्म उदयमें* नहीं आता।

११—कर्मोंके विपाकको अनुभाग बन्ध कहते हैं।

रस, अनुभाग, अनुभाव और फल, ये सब एकार्थवाची शब्द हैं। विपाक दो प्रकारका होता है—तीव्र परिणामोंसे बंधे हुए कर्मका विपाक तीव्र और मन्द परिणामोंसे बंधे हुए कर्मका मन्द है। यद्यपि कर्म जड़ है तो भी पथ्य एवं अपथ्य आहारकी तरह उनसे जीवोंको अपनी क्रियाओंके अनुसार फलकी प्राप्ति हो जाती है। कर्म-फल भुगतानेके लिये ईश्वरकी कल्पना करनेकी कोई आवश्यकता नहीं है।

---

*—यह नियम आयुष्य कर्मपर लागू नहीं होता।

दलसंचयः कर्मात्मनोरैक्यं वा प्रदेशः ॥१२॥

दलसंचयः—कर्मपुद्गलानामियत्तावधारणम् ।

उक्तञ्च—

स्वभावः प्रकृतिः प्रोक्तः, स्थितिःकालावधारणम् ।
अनुभागो रसो ज्ञेयः, प्रदेशो दलसंचयः ॥

शुभं कर्म पुण्यम् ॥१३॥

शुभं कर्म सातवेदनीयादि पुण्यमभिधीयते । उपचाराच्च यद्धेतुनिमित्तो भवति पुण्यबन्धः, सोऽपि तत्-तत्-शब्दवाच्यः, ततश्च तन्नवविधम्, यथा संयमिने अन्नदानेन जायमानं शुभं कर्म अन्नपुण्यम्, एवं पानलयन[1]शयन[2] वस्त्रमनोवाक्कायनमस्कारपुण्यानि अपि भावनीयानि ।

तच्च धर्माविनाभावि ॥१४॥

सत्प्रवृत्त्या हि पुण्यबन्धः, सत्प्रवृत्तिश्च मोक्षोपायभूतत्वात् अवश्यं धर्मः, अतएव धान्याविनाभाविबुसवत् तद् धर्मं विना न भवतीति मिथ्यात्विनां धर्माराधकत्वमसम्भवं प्रकल्प्य पुण्यस्य धर्माविनाभावित्वं नारेकणीयम्, तेषामपि मोक्षमार्गस्य देशाराधकत्वात् । निर्जरावर्मं विना सम्यक्त्वलाभाऽसंभवाच्च ।

१—लयनम्—आलयः । २—शयनम्—पट्टादि ।

१२—कर्मोंके दल-संचय (कर्मपुद्गलोंके परिमाण) अथवा कर्म एवं आत्माके एकीभावको प्रदेशबन्ध कहते हैं।

१३—शुभ कर्मको पुण्य कहते हैं।

वास्तविक परिभाषाके अनुसार सात वेदनीय आदि शुभकर्मों को पुण्य कहा जाता है किन्तु उपचारसे जिस निमित्तसे पुण्यका बन्ध होता है, वह भी पुण्य कहा जाता है। अतः इस औपचारिक परिभाषाके, अनुसार पुण्य नव प्रकारका होता है, जैसे संयमी साधुको अन्न देनेसे जो शुभ कर्म बंधता है, उसे अन्न पुण्य कहते हैं, इसी प्रकार जल, लयन (गृह), शयन (पाटादिक), वस्त्र, मन, वचन, शरीर और नमस्कार ये नव पुण्य होते हैं।

१४—वह पुण्य धर्मका अविनाभावी है—धर्मके बिना अकेला नहीं होता है।

पुण्य बन्ध एक मात्र सत्प्रवृत्तिके द्वारा ही होता है, सत्प्रवृत्ति मोक्षका उपाय होनेसे वह अवश्य धर्म है अतएव जिस प्रकार धान के बिना तूड़ी पैदा नहीं होती है, वैसे ही धर्मके बिना पुण्य नहीं होता। मिथ्यात्वी धर्मकी आराधना नहीं कर सकते, यह मानकर पुण्यको स्वतन्त्र उत्पत्ति बतलाना भी उचित नहीं; क्योंकि मिथ्यात्वी मोक्षमार्गके देश (अंश) आराधक बतलाये गये हैं और उनके निर्जरा धर्म न हो तो वे सम्यक्त्वी भी नहीं बन सकते अतः उनके

संवरहिता निर्जरा न धर्म इत्यपि न तथ्यम् । किंच तपसः मोक्षमार्गत्वेन[1] धर्मविशेषणत्वेन[2] च व्याख्यातत्वात् । अनयैव दिशा लौकिकेऽपि कार्ये धर्मातिरिक्तं पुण्यं पराकरणीयम् ।

अशुभं कर्म पापम् ॥१५॥

अशुभं कर्म ज्ञानावरणादि पापमुच्यते । उपचारात् तद्हेतवोऽपि तत्-शब्दवाच्याः, ततश्च तद् अष्टादशविधम्, यथा—प्राणातिपातजनितमशुभं कर्म प्राणातिपातपापम्, एवं मृषावादाऽदत्तादान—मैथुन-परिग्रह-क्रोध-मान-माया-लोभ-राग-द्वेष-कलहाऽभ्याख्यान-पैशुन्य-परपरिवाद-रत्यरति-मायामृषा-मिथ्या-दर्शनशल्यपापान्यपि भावनीयानि ।

व्याख्यान्तरेण—

यदुदयेन भवेत् अशुभा प्रवृत्तिः, तन्मोहनीयं कर्मापि तत्तत् क्रियाशब्दे-नोच्यते । यथा—प्राणातिपातजनकं मोहनीयं कर्म प्राणातिपातपापमित्यादि ।

द्रव्यभावभेदादनयोर्बन्धाद्भेदः ॥१६॥

१—नाणं च दंसणं चेव, चरित्तं च तवो तहा ।
एस मग्गु त्ति पण्णत्तो, जिणेहिं वर दंसिहिं ॥ उ० २८-१

२—धम्मोमंगल मुक्किट्ठं, अहिंसा संजमो तवो । द० १-१

भी धर्मके विना पुण्य बंध नहीं होता और सम्वर रहित निर्जरा धर्म नहीं है, इसमें भी कोई तथ्य नहीं; क्योंकि तपको मोक्षका मार्ग और धर्मका विशेषण बतलाया गया है। इसी प्रकार जो लौकिक कार्योंमें भी कई लोग केवल पुण्य मानते हैं, वह भी उपर्युक्त रीत्या संगत नहीं होता।

१५—अशुभ कर्मको पाप कहते हैं।

ज्ञानावरणादि अशुभ कर्मोंको पाप कहा जाता है और उपचार से पापके हेतु भी पाप कहलाते हैं; इससे पापके अठारह भेद हो जाते हैं। जैसे—प्राण-वध; जिस पापका हेतु होता है, उसे प्राणातिपात पाप कहते हैं। इसी प्रकार मृषावाद, अदत्तादान (चोरी) मैथुन, परिग्रह, क्रोध, मान, माया, लोभ, राग, द्वेष, कलह, अभ्याख्यान (मिथ्या-आरोप), पैशुन्य (चुगली), परपरिवाद (परनिन्दा), रति—अरति (असंयममें रुचि और संयममें अरुचि), माया-मृषा और मिथ्यादर्शनशल्य, ये अठारह पाप होते हैं। दूसरी व्याख्या के अनुसार जिसके उदयसे अशुभ प्रवृत्ति होती है, उस मोहनीय कर्मको भी पाप कहा जाता है, जैसे—जब मोहनीय कर्मके द्वारा हिंसामें प्रवृत्ति होती है, तब वह प्राणातिपात पाप कहलाता है; असत्यमें होती है, तब मृषावाद पाप कहलाता है। इस प्रकार सब जगह समझ लेना चाहिये।

१६—बन्ध एवं पुण्य पाप पृथक् हैं क्योंकि इनमें द्रव्य और भावका अन्तर होता है।

जिस वस्तुकी जो क्रिया होनी चाहिये, वह उसमें न मिले, उसे यहां द्रव्य और जो अपनी क्रिया करता है, उसे भाव कहा

द्रव्यं तत्क्रियाविरहितम्, भावश्च तत्क्रियापरिणतः। अनुदयमानाः सदसत्कर्मपुद्गला बन्धः—द्रव्यपुण्यपापे, तत्फलानर्हत्वात्। उदयमानाश्च ते क्रमशो भावपुण्यपापे तत्फलार्हत्वाद् इत्यनयोर्बन्धाद् भेदः।

कर्माकर्षक आत्मपरिणाम आस्रवः ॥१७॥

परिणामोऽध्यवसायोऽध्यवसानं भाव इत्येकार्थाः। यो जीवपरिणामः शुभाशुभकर्मपुद्गलानाकर्षति, आत्मप्रदेशैः तान् सम्बंधयति, स आस्रवः, कर्मागमनद्वारमित्यर्थः।

मिथ्यात्वमविरतिः प्रमादः कषायो योगश्च ॥१८॥

एते पञ्च आस्रवाः सन्ति।

विपरीततत्त्वश्रद्धा मिथ्यात्वम् ॥१९॥

दर्शनमोहोदयात् आत्मनः अतत्त्वे तत्त्वप्रतीतिः मिथ्यात्वं गीयते।

आभिग्रहिकमनाभिग्रहिकं च ॥२०॥

कुमताग्रहरूपम्—आभिग्रहिकम्। [1]अनाभोगादिरूपम्—अनाभिग्रहिकम्।

अप्रत्याख्यानमविरतिः ॥२१॥

१—अज्ञानाद्यवस्थम्।

गया है। उदयमें न आये हुए सत् एवं असत् कर्मपुद्गलोंका नाम बन्ध है। इससे शुभाशुभ फल नहीं मिलता अतः इसको द्रव्य पुण्य-पाप कहते हैं। और उदीयमान शुभ एवं अशुभ कर्म पुद्-गलोंका नाम पुण्य एवं पाप है। इनके द्वारा शुभ एवं अशुभ फल मिलता है, अतः ये भाव पुण्य पाप कहलाते हैं। बंध एवं पुण्य पापमें यही अन्तर है।

१७—कर्मका आकर्षण करनेवाले आत्मपरिणामको आस्रव कहते हैं।

परिणाम, अध्यवसाय, अध्यवसान और भाव, ये एकार्थक शब्द हैं। जीवका जो परिणाम शुभ एवं अशुभ कर्म पुद्गलोंका आकर्षण करता है—उनको आत्म-प्रदेशोंसे घुलमिल करता है, उसे आस्रव—कर्मागमनका द्वार कहते हैं।

१८—आस्रव पांच हैं—मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग।

१९—विपरीत तत्त्वश्रद्धानको मिथ्यात्व कहते हैं।

दर्शनमोहके उदयसे आत्मामें विपरीत तत्त्वश्रद्धान—अतत्त्वमें तत्त्वप्रतीति होती है, वही मिथ्यात्व है।

२०—मिथ्यात्वके दो भेद हैं—आभिग्रहिक और अनाभिग्रहिक।

आग्रहपूर्वक मिथ्यात्वको आभिग्रहिक और अज्ञानादिपूर्वक मिथ्यात्वको अनाभिग्रहिक कहते हैं।

२१—अत्याग वृत्तिको अविरति कहते हैं।

अप्रत्याख्यानादिमोहोदयात् आत्मनः आरम्भादेरपरित्यागरूपोऽध्यवसायः—अविरतिरुच्यते ।

अनुत्साहः प्रमादः ॥२२॥

अरत्यादिमोहोदयात् आध्यात्मिकक्रियायामात्मनोऽनुत्साहः—[1]प्रमादोऽभिधीयते ।

रागद्वेषात्मकोत्तापः कषायः ॥२३॥

रागद्वेषौ वक्ष्यमाणस्वरूपौ, तद्रूपः आत्मनः उत्तापः कषाय उच्यते ।

क्रोधमानमायालोभाः ॥२४॥

प्रत्येकमनन्तानुबन्ध्यप्रत्याख्यानप्रत्याख्यानसंज्वलनभेदाः ॥२५॥

एते क्रमेण सम्यक्त्वदेशविरतिसर्वविरतियथाख्यातचारित्रपरिपन्थिनः । तत्र पर्वत-भूमि-रेणु-जलराजिस्वभावः क्रोधः । शैल-अस्थि-दारु-लतास्तम्भस्वरूपो मानः । वंशमूल-मेषविषाण-गोमूत्रिका-उल्लिख्यमानवंशच्छल्लिसदृशी माया । कृमिराग-कर्दम-खञ्जन-हरिद्रारागसन्निभो लोभः ।

१—न तु मदविषयकषायादिबाह्यप्रवृत्तिरूपः, तस्य अशुभयोगरूपत्वात् ।

अप्रत्याख्यान* आदि मोहके उदयसे आत्माका हिंसा आदिमें अत्यागरूप अध्यवसाय होता है, उसे अविरति कहते हैं।

२२—अनुत्साहको प्रमाद कहते हैं।

अरति आदि मोहके उदयसे आत्माका धार्मिक क्रिया करनेमें अनुत्साह रहता है और उसीका नाम प्रमाद है।

२३—राग-द्वेषात्मक उत्तापको कषाय कहते हैं।

२४—कषाय चार प्रकारका होता है—क्रोध, मान, माया, लोभ।

२५—इनमेंसे प्रत्येकके अनन्तानुबन्धी, अप्रत्याख्यानीय, प्रत्याख्यानीय और संज्वलन, इस प्रकार चार-चार भेद होते हैं।

ये अनन्तानुबन्धी आदि चार कषाय क्रमशः सम्यक्त्व, देशविरति—श्रावकपन, सर्वविरति—साधुपन एवं यथाख्यात चारित्र—वीतरागताके बाधक होते हैं। इनके उदाहरण इस प्रकार हैं—चार प्रकारका क्रोध क्रमशः पत्थर, भूमि, बालू, एवं जलकी रेखाके समान होता है। चार प्रकारका अभिमान क्रमशः पत्थर, अस्थि, काष्ठ, एवं लतास्तम्भके समान होता है। चार प्रकारकी माया क्रमशः बांसकी जड़, मेंढ़ेका सींग, चलते हुए बैलके मूत्रकी धारा एवं छिलते हुए बांसकी छालके समान होती है। चार प्रकारका लोभ क्रमशः कृमिरेशम, कीचड़, गाड़ीके खञ्जन, एवं हल्दीके रंगके समान होता है।

---

* त्याग (संयम) में रुकावट डालनेवाले मोहको अप्रत्याख्यान मोह कहते हैं।

कायवाङ्मनोव्यापारो योगः ॥२६॥

वीर्यान्तरायक्षयक्षयोपशमशरीरनामकर्मोदयजन्यः कायभाषामनोवर्गणा[1]पेक्षः कायवाङ्मनःप्रवृत्तिरूपः—आत्मपरिणामः योगोऽभिधीयते ।

शुभोऽशुभश्च ॥२७॥

मोहरहितः सद्ध्यानाऽर्हत्स्तुतिगुरुवन्दनादिरूपः, शुभव्यापारः—शुभयोगः; असच्चिन्तनादिर्मोहसंकुलत्वात् अशुभयोगः ।

शुभयोग एव शुभकर्मास्रवः ॥२८॥

शुभयोग एव शुभकर्मण आस्रवः पुण्यबन्धहेतुरिति । अशुभयोगो मिथ्यात्वादयश्चत्वारः अशुभकर्मास्रवाः पापबन्धहेतवः । तेषु मिथ्यात्वादिः आभ्यन्तरोऽशुभव्यापारः प्रतिक्षणं पापबन्धहेतुर्भवति, मनोवाक्कायानां च तेषु[2] हिंसादिषु वा प्रवर्तनं बाह्याशुभव्यापारः, स च [3]व्यापारकाले । मिथ्यात्वम्—प्रथमतृतीयगुणस्थाने, आपञ्चममविरतिः, आषष्ठं प्रमादः, दशमान्तः कषायः, आषष्ठमशुभयोगः, शुभयोगश्चात्रयोदशम् ।

१—सजातीयपुद्गलसमूहो वर्गणा ।

२—मिथ्यात्वादिषु । ३—पापबन्धहेतुः ।

२६—शरीर, वचन एवं मनके व्यापारको योग कहते हैं।

वीर्यान्तराय कर्मके क्षय—क्षयोपशमसे तथा शरीर नामकर्मके उदयसे निष्पन्न और शरीर, भाषा एवं मनकी वर्गणा (सजातीय पुद्गल समूह) के संयोगसे होनेवाले शरीर, वचन एवं मनकी प्रवृत्तिरूप आत्माके परिणमनको योग कहते हैं।

२७—योग दो प्रकारका होता है—शुभ और अशुभ।

मोह रहित सच्चिन्तन, अर्हत्-स्तुति, गुरुवन्दन आदि शुभ-कार्य शुभयोग होते हैं और असच्चिन्तन आदि कार्य मोहसंकुल होनेके कारण अशुभ योग।

२८—शुभयोग ही शुभ कर्मका आस्रव है।

शुभकर्मोका आस्रव अर्थात् पुण्यबंधका हेतु शुभयोग ही है, यह स्वीकार कर लेने पर अशुभ योग और मिथ्यात्व आदि चार आस्रव, अशुभ कर्मके आस्रव—पापवन्धके हेतु हैं, यह अपने आप सिद्ध हो जाता है। इनमें मिथ्यात्व आदि आन्तरिक अशुभ व्यापारसे प्रतिक्षण पापकर्मका बंध होता है। मन, वचन, एवं शरीरका मिथ्यात्व आदि चारों आस्रवोंमें एवं हिंसा आदिमें प्रवर्तन होता है, वह बाह्य अशुभ व्यापार है। उससे पापकर्मका बंध प्रतिक्षण नहीं होता किन्तु जब अशुभ योग वरतता है, तभी पापकर्मका बंध होता है। मिथ्यात्व आस्रव पहले और तीसरे गुणस्थानमें होता है। अविरति आस्रव पांचवें गुणस्थान तक होता है। प्रमाद आस्रव छठे गुणस्थान तक होता है। कषाय आस्रव दसवें गुणस्थान तक होता है। योग आस्रव—अशुभ योग-

यत्र शुभयोगस्तत्र नियमेन निर्जरा ॥२६॥

शुभयोगः कर्मबन्धहेतुरिति न्यायादेव आस्रवभेदे किन्तु नियमतः अशुभकर्माणि त्रोटयतीति निर्जराकारणं तु समस्त्येव। उदयक्षयोपशमादिरूपताद्दृक्कारणद्वयपूर्वकत्वात् शुभयोगः नानाद्रव्यसंभूतकौपधेन जायमानशोषणपोषणवत् क्षयबन्धात्मककार्यद्वयसम्पादनार्हः। तथा चागमः—

वंदणएणं[1] भन्ते जीवे किं जणयइ गोयमा! वंदणएणं नीया गोयं कम्मं खवेइ, उच्चागोयं कम्मं निबंधइ" इत्यादि।

विस्तरेच्छुभिरत्र भिक्षुरचित 'नवपदार्थ चौपई' निरीक्षणीया। इति मोक्षबाधकतत्त्वनिरूपणम्।

इति श्रीतुलसीगणिसंकलितायां श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकायां बन्धपुण्यपापास्रवस्वरूपनिर्णयो नाम चतुर्थः प्रकाशः।

१—उत्तराध्ययन अ० २९ गा० १०

आस्रव छठे गुणस्थान तक तथा शुभयोग आस्रव तेरहवें गुणस्थान तक होता है।

२६—जहाँ शुभयोग होता है, वहाँ निर्जरा अवश्य होती है।

शुभयोग शुभकर्मबन्धका हेतु है अतएव वह आस्रवके अन्तर्गत है किन्तु वह निश्चित रूपसे अशुभ कर्मोंको तोड़नेवाला है अतः निर्जराका कारण तो है ही। विविध गुणवाली वस्तुओंसे बनी हुई औषधिसे जिस प्रकार रोगका शोषण एवं शरीरका पोषण दोनों कार्य होते हैं, वैसे ही शुभयोग उदय एवं क्षयोपशम आदि कारणद्वय पूर्वक होता है अतः उससे कर्मका क्षय एवं बन्ध दोनों कार्य हो जाते हैं। जैसा शास्त्रोंमें कहा है—

"हे भगवन्! वन्दना करनेसे क्या लाभ होता है? गोतम! वन्दना करनेसे नीच-गोत्रका क्षय एवं उच्च-गोत्रका बन्ध होता है।"

इसका विस्तृत वर्णन देखनेके इच्छुक हों, वे श्री भिक्षुस्वामी रचित नवपदार्थका चौपई देखें। इस प्रकार मोक्षके बाधक तत्त्वोंका वर्णन समाप्त होता है।

इति श्री तुलसीगणि विरचित श्री जैनसिद्धान्त दीपिकाका बन्ध, पुण्य, पाप, आस्रवस्वरूपनिर्णय नामक चौथा प्रकाश समाप्त।

पञ्चमः प्रकाशः

आस्रवनिरोधः संवरः ॥ १ ॥

आस्रवस्य निरोधः कर्मागमद्वारसंवरणात् संवर उच्यते ।

सम्यक्त्वं विरतिरप्रमादोऽकषायोऽयोगश्च ॥ २ ॥

एते पञ्च संवराः सन्ति ।

यथार्थतत्त्वश्रद्धा—सम्यक्त्वम् ॥ ३ ॥

जीवादितत्त्वेषु यथार्था प्रतीतिः सम्यक्त्वम् ।

औपशमिकक्षायिकक्षायोपशमिकसास्वादनवेदकानि ॥ ४ ॥

अनन्तानुबन्धिचतुष्कस्य दर्शनमोहनीयत्रिकस्य[1] चोपशमे—औपशमिकम्, तत्क्षये—क्षायिकम्, तन्मिश्रे च क्षायोपशमिकम् । औपशमिकसम्यक्त्वात् पततः मिथ्यात्वं च गच्छतः—सास्वादनम्[2] । मिश्रात् क्षायिकं गच्छतः तदन्त्य-समये तत्प्रकृतिवेदनात्—वेदकम् ।

१—मिथ्यात्वमिश्रसम्यक्त्वमोहनीयानि ।

२—सह आ-ईषत् सम्यक्त्वरसास्वादनेनेति सास्वादनम् ।

पांचवां प्रकाश

१—आस्रवके निरोधको सम्वर कहते हैं।

२—सम्वर पांच हैं—सम्यक्त्व, विरति, अप्रमाद, अकषाय और अयोग।

३—यथार्थ तत्त्व—श्रद्धाको सम्यक्त्व कहते हैं।

४—सम्यक्त्व पांच प्रकारकी होती है—औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, सास्वादन और वेदक।

अनन्तानुबन्धी चतुष्क और दर्शन मोहनीय त्रिक—सम्यक्त्व मोहनीय, मिश्रमोहनीय एवं मिथ्यात्वमोहनीय इन सात प्रकृतियों के उपशान्त होनेसे प्राप्त होनेवाली सम्यक्त्वको औपशमिक तथा इनका क्षय होनेसे प्राप्त होनेवाली सम्यक्त्वको क्षायिक एवं इनका क्षयोपशम होनेसे प्राप्त होनेवाली सम्यक्त्वको क्षायोपशमिक कहते हैं। औपशमिक सम्यक्त्वसे गिरनेवाला जीव जब मिथ्यात्वको प्राप्त होता है, तब उसके उस अन्तराल कालमें जो सम्यक्त्व होता है, उसे सास्वादन कहते हैं। क्षायोपशमिक सम्यक्त्वसे

निसर्गजं निमित्तजञ्च ॥ ५ ॥

प्रत्येकं सम्यक्त्वं निसर्गजं निमित्तजञ्च भवति । तत्र गुरूपदेशादिनिरपेक्षं निसर्गजम् । तदपेक्षञ्च निमित्तजम् ।

द्वयञ्च करणापेक्षमपि ॥ ६ ॥

परिणामविशेषः करणम् ॥ ७ ॥

यथाप्रवृत्त्यपूर्वानिवृत्तिभेदात् त्रिधा ॥ ८ ॥

तत्रऽनाद्यनन्तसंसारपरिवर्त्ती प्राणी गिरिसरिद्ग्रावघोलनान्यायेन आयुर्वर्ज-सप्तकर्मस्थितौ[1] किंचिन्न्यूनैककोटीकोटिसागरोपममितायां जातायां येनाध्यवसायेन दुर्भेद्यरागद्वेषात्मकग्रन्थिसमीपं गच्छति, स यथाप्रवृत्तिकरणम् । एतद्धि-भव्यानामभव्यानां चानेकशो भवति । येनाप्राप्तपूर्वाध्यवसायेन ग्रन्थिभेदनाय उद्युङ्क्ते, सोऽपूर्वकरणम् । अपूर्वकरणेन भिन्ने ग्रन्थौ येनाध्यवसायेन उदीय-मानाया मिथ्यात्वस्थितेरन्तर्मुहूर्त्तमतिक्रम्य उपरितनीं चान्तर्मुहूर्त्तपरिमाणाम-वरुध्य तद्दलिकानां प्रदेशवेद्याभावः क्रियते सोऽनिवृत्तिकरणम् । तद्वेद्याभाव-श्चान्तरकरणम्[2] । तत् प्रथमे क्षणे आन्तर्मौहूर्त्तिकमौपशमिकसम्यक्त्वं भवति ।

१—पल्योपमासंख्येयभागन्यूनैककोटीकोटिसागरोपममितायाम् ।

२—उपशमसम्यक्त्वात् प्राग्वेद्योत्तरवेद्यमिथ्यात्वपुञ्जयोरन्तरकारित्वात् अन्तरकरणम् ।

क्षायिक सम्यक्त्वकी प्राप्ति होती है, उस समय क्षायोपशमिक सम्यक्त्वके अन्तिम समयको उसकी प्रकृतिका प्रदेशोदयके रूपमें अनुभव होता रहता है अतः उसे वेदक सम्यक्त्व कहते हैं।

५—प्रत्येक सम्यक्त्व दो-दो प्रकारकी होती है—निसर्गज और निमित्तज।

जो उपदेश आदिके निमित्त विना होती है, उसे निसर्गज सम्यक्त्व कहते हैं और जो उपदेश आदिके द्वारा होती है, उसे निमित्तज कहते हैं।

६—यह दोनों सम्यक्त्व करणसे भी प्राप्त होती हैं।

७—आत्माके परिणाम-विशेषको करण कहते हैं।

८—करण तीन प्रकारके हैं—यथाप्रवृत्ति, अपूर्व और अनिवृत्ति।

अनादि अनन्त संसारमें परिभ्रमण करनेवाले प्राणीके "गिरि सरित् ग्राव घोलणा"[1] न्यायके अनुसार आयुष्यवर्जित सात कर्मोंकी स्थिति कुछ कम एक कोड़ाकोड़ सागर परिमित होती है, तब वह जिस परिणामसे दुर्भेद्य रागद्वेषात्मक ग्रन्थिके पास पहुंचता है, उसको यथाप्रवृत्तिकरण कहते हैं। यह करण भव्य एवं अभव्य दोनोंके अनेक वार होना है। आत्मा जिस पूर्व—अप्राप्त परिणामसे उस रागद्वेषात्मक ग्रन्थिको तोड़नेकी चेष्टा करती है, उसको अपूर्वकरण कहते हैं। अपूर्वकरणके द्वारा ग्रन्थिका भेद होने पर जिस परिणामसे उदयमें आये हुए अन्तर्मुहूर्त-स्थितिवाले

१—पर्वत सरिताओंकी चट्टानें जलके आवर्तनसे घिसघिस कर चिकनी हो जाती है, 'इसको गिरिसरित् ग्रावघोलणा न्याय' कहते हैं।

कश्चित् पुनः अपूर्वकरणेन मिथ्यात्वस्य पुञ्जत्रयं[1] कृत्वा शुद्धपुञ्जपुद्गलान् वेदयन् प्रथमत एव क्षायोपशमिकं सम्यक्त्वं लभते। कश्चिच्च मिथ्यात्वं निर्मूलं क्षपयित्वा क्षायिकं प्राप्नोति।

सावद्यप्रवृत्तिप्रत्याख्यानं विरतिः ॥ ९ ॥

सावद्ययोगरूपायाः, अन्तर्लालसारूपायाश्च सावद्यवृत्तेः प्रत्याख्यानं विरतिः संवरः, अंशतः पञ्चमगुणस्थाने सर्वतश्च षष्ठगुणस्थानात् प्रभृति।

संयमोत्साहोऽप्रमादः ॥ १० ॥

अयं सप्तमगुणस्थानादारभ्य।

क्रोधाद्यभावोऽकषायः ॥ ११ ॥

१—शुद्धम्, अर्धशुद्धम्, अशुद्धं च क्रमशः सम्यक्त्वमोहनीयम्, मिश्रमोहनीयम्, मिथ्यात्वमोहनीयम् इति नामकं पुञ्जत्रयम्।

मिथ्यात्व दलिकों (पुद्गलों) को खपाकर एवं उसके बाद अन्त-र्मुहूर्त्त तक उदयमें आनेवाले मिथ्यात्व दलिकोंको दबाकर उन दलिकोंके अनुभवका निरोध किया जाता है अर्थात् उनका प्रदेशोदय भी नहीं रहता है—पूर्ण उपशम किया जाता है, उसको अनिवृत्तिकरण कहते हैं। और जो मिथ्यात्व दलिकोंके प्रदेश-वेदनका अभाव होता है—पूर्ण उपशम होता है; उसको अन्तर्करण कहते हैं। उस अन्तर्करणके पहले क्षणमें अन्तर्मुहूर्त्त स्थितिवाली औपशमिक सम्यक्त्व प्राप्त होती है और कोई जीव औपशमिक सम्यक्त्वको प्राप्त किये बिना ही अपूर्वकरणसे मिथ्यात्व दलिकोंके तीन पुञ्ज—शुद्ध, अर्धशुद्ध और अशुद्ध बनाकर शुद्ध पुञ्जके पुदगलोंका अनुभव करता हुआ क्षायोपशमिक सम्यक्त्वको प्राप्त कर लेता है। और कोई कोई मिथ्यात्वका समूल नाश कर क्षायिक सम्यक्त्वको भी प्राप्त कर लेता है।

९—सावद्य वृत्तिके प्रत्याख्यानको विरति कहते हैं।

पापकारी प्रवृत्ति और अन्तर्लालसा इन दोनोंको सावद्यवृत्ति कहते हैं। इनका त्याग करना विरति संवर है। वह पांचवें गुणस्थानमें अपूर्ण और छठेसे चौदहवें तक पूर्ण होता है।

१०—संयममें होनेवाले उत्साहको अप्रमाद संवर कहते हैं।

अप्रमाद संवर सातवें गुणस्थानसे चौदहवें तक होता है।

११—क्रोध आदिके अभावको अकषाय कहते हैं।

अकषाय संवर वीतराग-अवस्थामें ग्यारहवेंसे चौदहवें तक होता है।

असौ वीतरागावस्थायामेकादशगुणस्थानमारभ्य।

अप्रकम्पोऽयोगः ॥ १२ ॥

असौ शैलेश्यवस्थायां चतुर्दशगुणस्थाने। यच्च संयमिनां ध्यानादिना शुभयोगावरोधः, सोऽपि अयोगसंवरांश एव। अप्रमादादयः त्रयोऽपि प्रत्याख्यानानपेक्षा, आन्तरवैशद्यसाध्यत्वात्।

तपसा कर्मविच्छेदादात्मनैर्मल्यं निर्जरा ॥ १३ ॥

सकामाऽकाम च ॥ १४ ॥

सह कामेन मोक्षाभिलापेण विधीयमाना निर्जरा—सकामा, तदपरा अकामा। द्विधापि इयं सम्यक्त्विनां मिथ्यात्विनां च।

उपचारात्तपोऽपि ॥ १५ ॥

कारणे कार्योपचारात्तपोऽपि निर्जराशब्दवाच्यं भवति, तत् एव द्वादशविधाऽसौ।

अनशनोनोदरिकावृत्तिसंक्षेपरसपरित्यागकायक्लेशप्रतिसंलीनता बाह्यम् ॥ १६ ॥

एतेषामशनादि बाह्यद्रव्यनिमित्तकत्वात्, परप्रत्यक्षविषयत्वाच्च बाह्यतपस्त्वम्।

१२—अप्रकम्प (पूर्ण अडोल) अवस्थाको अयोग कहते हैं।

अयोग संवर शैलेशी-अवस्था (शैल+ईश:)=शैलेश—मेरु, उसकी तरह अडोल अवस्था) में—चौदहवें गुणस्थानमें होता है। संयमी साधुओंके ध्यान आदिके द्वारा जो शुभयोगका निरोध होता है, वह भी अयोग सम्वरका ही अंश है। अप्रमाद, अकषाय और अयोग सम्वर तीनों प्रत्याख्यान किये बिना ही आन्तरिक आत्म-उज्ज्वलता से ही होते हैं।

१३—तपस्याके द्वारा कर्ममलका विच्छेद होनेसे जो आत्म-उज्ज्वलता होती है, उसे निर्जरा कहते हैं।

१४—निर्जरा दो प्रकारकी होती है—सकाम और अकाम।

मोक्ष प्राप्तिके उद्देश्यसे की जानेवाली निर्जरा सकाम और इसके अतिरिक्त निर्जरा अकाम होती है। यह दोनों प्रकारकी निर्जरा सम्यक्त्वी एवं मिथ्यात्वी दोनोंके ही होती है।

१५—उपचारसे तपस्याको भी निर्जरा कहते हैं।

कारणको कार्य मानकर तपस्याको भी निर्जरा कहते हैं—अतएव वह (निर्जरा) बारह प्रकारकी होती है।

१६—अनशन, ऊनोदरिका, वृत्तिसंक्षेप, रसपरित्याग, कायक्लेश और प्रतिसंलीनता यह छः बाह्य तपस्याके भेद हैं।

यह अन्न आदि बाह्य वस्तुओंसे सम्बन्धित होते हैं और दूसरोंके द्वारा प्रत्यक्ष देखे जाते हैं अतः यह बाह्य तप कहलाते हैं।

आहारपरिहारोऽनशनम् ॥ १७ ॥

अन्नपानखाद्यस्वाद्यरूपचतुर्विधस्याहारस्य परित्यागोऽनशनम्। तच्च इत्वरिकम्—उपवासादारभ्य आषण्मासम्, यावत्कथिकम्—आमरणम्।

अल्पत्वमूनोदरिका ॥ १८ ॥

अल्पत्वञ्च—अन्नपानवस्त्रपात्रकषायादीनाम्। उपवासात् प्राग् नमस्कार-सहितादीनामत्रान्तर्भावः।

नानाभिग्रहाद् वृत्त्यवरोधो वृत्तिसंक्षेपः ॥ १९ ॥

भिक्षाचरिकेति नामान्तरमस्य।

विकृतेर्वर्जनं रसपरित्यागः ॥ २० ॥

विकृतिः—घृतदुग्धदध्यादिः।

हिंसाद्यभावे कष्टसहनं कायक्लेशः ॥२१॥

इन्द्रिययोगकषायनिग्रहो विविक्तशय्यासनं च प्रतिसंलीनता[1] ॥२२॥

अकुशलव्यापारान्निवृत्तिः कुशलप्रवृत्तिश्च निग्रहः। विविक्तशय्यासनम्—एकान्तवासः।

१—गुप्तता

१७—आहारके त्याग करनेको अनशन कहते हैं।

आहार चार प्रकारका होता है—अन्न, पानी, खाद्य (मेंवा आदि) और स्वाद्य (लवंग आदि), इनको त्यागनेका नाम अनशन है। वह दो प्रकारका होता है—इत्वरिक और यावत्कथिक। उपवाससे लेकर छः मास तककी तपस्याको इत्वरिक और आमरण तपस्याको यावत्कथिक कहते हैं।

१८—आहार, पानी, वस्त्र, पात्र एवं कषाय आदिकी अल्पता करनेको ऊनोदरिका कहते हैं।

उपवाससे पहले नमस्कारसहिता (नवकारसी) आदि जितनी तपस्या होती है, वह सब ऊनोदरिकाके अन्तर्गत होती है।

१९—विविध प्रकारके अभिग्रहों (प्रतिज्ञाओं) से जिस वृत्ति—चर्या का अवरोध किया जाता है, उसे वृत्ति-संक्षेप (भिक्षाचरिका) कहते हैं।

२०—घृत आदि विकृतियों (विगयों) का त्याग करनेको रसपरित्याग कहते हैं।

२१—हिंसा आदि रहित कष्ट सहन करनेको कायक्लेश कहते हैं।

२२—इन्द्रियनिग्रह, योगनिग्रह, कषायनिग्रह और विविक्त शय्यासन, इनको प्रतिसंलीनता कहते हैं।

अकुशल चेष्टाओंसे निवृत्ति एवं कुशल चेष्टाओंमें प्रवृत्ति करनेको निग्रह कहते हैं। एकान्तवास—स्त्री-पशु-क्लीब आदि कामोद्दीपक सामग्री रहित स्थानमें रहनेको विविक्तशय्यासन कहते हैं।

प्रायश्चित्तविनयवैयावृत्त्यस्वाध्यायध्यानव्युत्सर्गा आभ्यन्तरम् ॥२३॥

एते षट् मोक्षसाधने अन्तरंगत्वादाभ्यन्तरं तपः।

अतिचारविशुद्धयेऽनुष्ठानं प्रायश्चित्तम् ॥२४॥

आलोचनप्रतिक्रमणतदुभयविवेक[1]व्युत्सर्ग[2]तपश्छेदमूलाऽनवस्थाप्यपाराञ्चित[3]भेदाद् दशप्रकारम्।

[4]अनाशातनाबहुमानकरणं विनयः ॥२५॥

१—आगतस्याऽशुद्धाहारादेः परिष्ठापनम्। २—कायोत्सर्गः। ३—अवहेलनापूर्वकं व्रतारोपणम्। ४—असद्व्यवहारः आशातना, तद्वर्जनमनाशातना।

२३—प्रायश्चित्त, विनय, वैयावृत्त्य, स्वाध्याय, ध्यान और व्युत्सर्ग यह छः आभ्यन्तर तपस्याके भेद हैं।

यह मोक्षसाधनाके अन्तरंग कारण हैं अतः इनको आभ्यन्तर तप कहते हैं।

२४—अतिचार—दोषकी विशुद्धिके लिये जो क्रिया—अनुष्ठान किया जाता है, उसे प्रायश्चित्त कहते हैं।

प्रायश्चित्त दस प्रकारका होता है—आलोचन—गुरुके समक्ष अपने दोषोंका निवेदन करना, प्रतिक्रमण—किये हुए पापोंसे निवृत्त होनेके लिए 'मिथ्या मे दुष्कृतम्' मेरे सब पाप निष्फल हों—ऐसा कहना तथा कायोत्सर्ग आदि करना और आगामी पापकार्योंसे दूर रहनेके लिए सावधान रहना, तदुभय—आलोचन एवं प्रतिक्रमण दोनों करना, विवेक—आये हुए अशुद्ध आहार आदिका उत्सर्ग करना, व्युत्सर्ग—चतुर्विंशति-स्तुतिके साथ कायोत्सर्ग करना, तप—उपवासादि करना, छेद—संयम कालको छेद कर कम कर देना, मूल—पुनः व्रतारोपण करवाना—नई दीक्षा देना, अनवस्थाप्य—तपस्यापूर्वक नई दीक्षा देना और पाराञ्चित—भर्त्सना एवं अवहेलनापूर्वक नई दीक्षा देना, यह पराकाष्ठाका प्रायश्चित्त है।

२५—आशातना न करने एवं बहुमान करनेको विनय कहते हैं।

विनय सात प्रकारका होता है—ज्ञानविनय, दर्शनविनय, चारित्रविनय, मनविनय, वचनविनय, कायविनय और उपचार-विनय—गुरु आदि बड़ोंके आने पर खड़ा होना, आसन देना।

ज्ञान-दर्शनचारित्रमनो[1]वचनकायो[2]पचारभेदात् सप्तधा।

सेवाद्यनुष्ठानं वैयावृत्त्यम् ॥२६॥

तच्च आचार्योपाध्यायस्थविरतपस्विग्लानशैक्षकुलगणसंघसाधर्मिकभेदाद् दशविधम्।

कालादिमर्यादयाऽध्ययनं स्वाध्यायः ॥२७॥

स च वाचनाप्रच्छनापरिवर्तनाऽनुप्रेक्षाधर्मोपदेशभेदात् पञ्चविधः।

एकाग्रचिन्ता, योगनिरोधो वा ध्यानम् ॥२८॥

एकाग्रचिन्तनं छद्मस्थानाम्, केवलिनां तु योगनिरोध एव, एकाग्रचिन्तनस्य तत्राऽनावश्यकत्वात्। एतच्चान्तर्मुहूर्त्तावधिकम्।

आर्त्तरौद्रधर्मशुक्लानि ॥२९॥

प्रियाप्रियवियोगसंयोगे चिन्तनमार्त्तम् ॥३०॥

प्रियाणां शब्दादिविषयाणां वियोगे सति तत्संयोगाय, अप्रियाणां च संयोगे, तद्वियोगाय यदेकाग्रचिन्तनम्, तद् आर्त्तध्यानमुच्यते।

१—मनोवाक्कायनम्रता। २—अभ्युत्थानमासनप्रदानादिकम्।

२६—सेवा आदि करनेको वैयावृत्त्य कहते हैं।

वैयावृत्यके दस स्थान होते हैं—आचार्य, उपाध्याय, स्थविर (वृद्ध साधु), तपस्वी, ग्लान—रोगी, शैक्ष (नव-दीक्षित), कुल, गण, संघ—साधुओंके समूहविशेष, सार्धमिक।

२७—उचित समय एवं परिस्थितियोंमें अध्ययन करनेको स्वाध्याय कहते हैं।

स्वाध्याय पांच प्रकारका होता है—वाचना, प्रच्छना—पूछना, परिवर्तना—कंठस्थकी हुई चीजोंकी पुनरावृत्ति करना, अनुप्रेक्षा—अर्थचिन्तन करना और धर्म-कथा करना।

२८—एकाग्रचिन्तन एवं योग—मनोवाक्कायके निरोधको ध्यान कहते हैं।

एकाग्रचिन्तन ध्यान छद्मस्थों—असर्वज्ञोंके होता है और योग-निरोधात्मक ध्यान केवलज्ञानियोंके होता है क्योंकि उन्हें एकाग्रचिन्तनकी आवश्यकता नहीं होती। ध्यानका कालमान अन्तर्मुहूर्त्तका होता है।

२९—ध्यान चार प्रकारका होता है—आर्त्त, रौद्र, धर्म और शुक्ल।

३०—प्रियके वियोग एवं अप्रियके संयोगमें चिन्तित रहनेको आर्त्त ध्यान कहते हैं।

प्रिय शब्द आदि विषयोंका वियोग होनेपर उनके संयोगके लिए और अप्रिय शब्द आदि विषयोंका संयोग होनेपर उनके वियोगके

वेदनायां व्याकुलत्वं निदान च ॥३१॥

रोगादीनां प्रादुर्भावे व्याकुलत्वम्, वैषयिकसुखाय दृढसंकल्पकरणमपि आर्त्तध्यानम्।

हिंसाऽनृतस्तेयविषयसंरक्षणार्थं रौद्रम् ॥३२॥

यच्चिन्तनमिति गम्यम्। एते षष्ठगुणस्थानं यावद् भवतः।

आज्ञाऽपायविपाकसंस्थानविचयाय धर्मम् ॥३३

आज्ञा—अर्हन्निदेशः। अपायः—दोषः। विपाकः—कर्मफलम्। संस्थानम्—लोकाकृतिः। एषां विचयाय—निर्णयाय चिन्तनं धर्मध्यानम्। एतच्च आद्वादशगुणस्थानात्।

पृथक्त्ववितर्कसविचारैकत्ववितर्काऽविचारसूक्ष्मक्रियाऽप्रतिपातिसमुच्छिन्नक्रियाऽनिवृत्तीनि शुक्लम् ॥३४॥

निर्मलं प्रणिधानं शुक्लम्। तच्चतुर्विधम्; तत्र प्रथमं भेदप्रधानं सविचारम्, द्वितीयमभेदप्रधानमविचारम्। तृतीयं सूक्ष्मकायिकक्रियमप्रतिपाति, चतुर्थञ्च अयोगावस्थमनिवृत्ति। आद्यद्वयं सप्तमगुणस्थानाद् द्वादशान्तं भवति। शेषद्वयं च केवलिनो योगनिरोधावसरे।

लिए जो आतुरता होती है—एकाग्रचिन्ता होती है, वह आर्त्त-ध्यान है।

३१—वेदनामें—रोगादि कष्टोंमें व्याकुल होना एवं निदान-वैषयिक सुख प्राप्तिके लिए दृढ़ संकल्प करना भी आर्त्त ध्यान है।

३२—हिंसा, असत्य, चोरी एवं विषयभोगोंकी रक्षाके निमित्त की जानेवाली एकाग्रचिन्ता रौद्रध्यान है।

आर्त और रौद्र यह दोनों ध्यान छठे गुणस्थान तक होते हैं।

३३—आज्ञा, अपाय, विपाक, एवं संस्थानका निर्णय करनेके लिए जो चिन्तन किया जाता है, वह धर्म-ध्यान कहा जाता है।

आज्ञा—अरिहन्त-उपदेश, अपाय—रागद्वेष आदि दोष, विपाक—कर्मफल और संस्थान—लोकका आकार, इनके स्वरूपका चिन्तन करना धर्म-ध्यान है और वह बारहवें गुणस्थान तक होता है।

३४—शुक्ल ध्यानके चार भेद हैं—पृथक्त्व—वितर्क-सविचार, एकत्व—वितर्क-अविचार, सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति, समुच्छिन्न-क्रियाऽनिवृत्ति।

निर्मलप्रणिधान—समाधि-अवस्थाको शुक्ल ध्यान कहते हैं। वह चार प्रकारका है—किसी एक वस्तुको अपने ध्यानका विषय बनाकर दूसरे सब पदार्थोंसे उसके भिन्नत्वका चिन्तन करना

वितर्कः श्रुतम् ॥३५॥

श्रुतज्ञानालम्बनं चिन्तनं श्रुतम्, तदेव वितर्कः।

विचारोऽर्थव्यञ्जनयोगसंक्रान्तिः ॥३६॥

अर्थादर्थान्तरे, शब्दात् शब्दान्तरे, अर्थात् शब्दान्तरे, शब्दादर्थान्तरे च, योगाद् योगान्तरे वा संक्रमणम् विचारः।

धर्मशुक्ले तपः ॥३७॥

एतेषु च धर्मशुक्लध्याने एव मोक्षहेतुत्वात् तपोभेदेषु भावनीये।

शरीरकषायादेः परित्यागो व्युत्सर्गः ॥३८॥

तत्र शरीरगणोपधिभक्तपानभेदाच्चतुर्विधो द्रव्यव्युत्सर्गः, कषायसंसारकर्मभेदात् त्रिविधोभावव्युत्सर्गः।

पृथक्त्व-वितर्क है और उसमें परिवर्तन[1] होता है इसलिए वह सविचार है। इसके विपरीत एकत्वका चिन्तन करनेवाला ध्यान एकत्ववितर्क है और इसमें परिवर्तन नहीं होता इसलिए वह अविचार है। तेरहवें गुणस्थानके अन्तमें जब शरीरकी सूक्ष्मक्रिया बाकी रहती है, वह अवस्था सूक्ष्मक्रिय है और उसका पतन नहीं होता अतः वह अप्रतिपाति है। अयोगावस्था—चतुर्दशगुणस्थानकी अवस्थाको समुच्छिन्नक्रिय कहते हैं और उसकी निवृत्ति नहीं होती इसलिए वह अनिवृत्ति है। पहले दो सातवें गुणस्थानसे बारहवें गुणस्थान तक होते हैं और शेष दो केवलज्ञानीके योग-निरोधके समय होते हैं।

३५—श्रुतज्ञानके सहारे किये जानेवाले चिन्तनको श्रुत कहते हैं और उसीका नाम वितर्क है।

३६—वस्तु, शब्द एवं योगके परिवर्तनको विचार (विचरण) कहते हैं।

एक अर्थसे दूसरे अर्थ पर, एक शब्दसे दूसरे शब्द पर, अर्थसे शब्द पर, शब्दसे अर्थ पर एवं एक योगसे दूसरे योग पर परिवर्तन किया जाता है, वह विचार है।

३७—धर्म और शुक्ल ये दो ध्यान तप हैं।

३८—शरीर एवं कषाय आदिका उत्सर्ग करनेको व्युत्सर्ग कहते हैं।

---

१ विचार; इसका स्पष्टीकरण ३६ वें सूत्रमें है।

कृत्स्नकर्मक्षयादात्मनः स्वरूपावस्थानं मोक्षः ॥३९॥

कृत्स्नकर्मणामपुनर्बन्धतया क्षयात्, आत्मनो ज्ञानदर्शनमये स्वरूपेऽवस्थानं मोक्षः। अनादिसंश्लिष्टानामपि आत्मकर्मणां पार्थक्यं न संदेग्धव्यम्। दृश्यन्तेऽनादिसंबद्धा धातुमृदादयः पृथक् संभूयमानाः।

अपुनरावृत्तयोऽनन्ता मुक्ताः ॥४०॥

सिद्धो, बुद्धो, मुक्तः, परमात्मा, परमेश्वर, ईश्वर इत्यादय एकार्थाः। न पुनरावृत्तिर्भवभ्रमणं येषां तेऽनन्तसंख्याका मुक्ताः सन्ति। संसारिणां सर्वदा तेभ्योऽनन्तानन्तगुणत्वात् न जीवशून्यसंसारस्यापत्तिः।

तीर्थातीर्थतीर्थङ्करातीर्थङ्करस्वान्य[1]गृहस्त्रीपुंनपुंसकलिङ्ग-प्रत्येकबुद्धस्वयंबुद्धबोधितैकानेकभेदात् पञ्चदशधा ॥४१॥

मुक्त्यनन्तरमेकसमयाद् ऊर्ध्वं गच्छन्त्यालोकान्तात् ॥४२॥

मुक्त्यनन्तरमेव मुक्तात्मानोऽविग्रहगत्या एकसमयेन उपरि गच्छन्ति

१—स्वादिभ्यः षड्भ्यः लिङ्गशब्दो योज्यः।

शरीर, गण, उपधि, (वस्त्र, पात्र), भक्त-पान, इनको छोड़ना द्रव्य-उत्सर्ग है और कषाय, संसार एवं कर्मसे छुटकारा पाना भाव उत्सर्ग है।

३९—समस्त कर्मोंका फिर बन्ध न हो, ऐसा क्षय होनेसे आत्मा अपने ज्ञान-दर्शनमय स्वरूपमें अवस्थित होती है, उसका नाम मोक्ष है।

अनादिकालसे सम्बन्धित आत्मा और कर्म पृथक् कैसे हो सकते हैं; ऐसा सन्देह नहीं करना चाहिए; जबकि अनादिसम्बद्ध धातु एवं मिट्टी, अग्नि आदि उचित साधनोंके द्वारा पृथक् होते हुए देखे जाते हैं।

४०—कर्ममुक्त आत्मायें अनन्त हैं और उनका पुनर्जन्म नहीं होता है।

सिद्ध, बुद्ध, मुक्त, परमात्मा, परमेश्वर, ईश्वर, यह सब एकार्थवाची शब्द हैं। सांसारिक जीव मुक्त आत्माओंसे अनन्त गुण अनन्त अधिक हैं अतः यह प्रश्न उपस्थित ही नहीं होता कि यह संसार कभी जीवोंसे खाली हो जायगा।

४१—मुक्त जीव १५ प्रकारके होते हैं—तीर्थसिद्ध, अतीर्थसिद्ध, तीर्थङ्कर, अतीर्थङ्कर, स्वलिङ्ग, अन्यलिङ्ग, गृहलिङ्ग, स्त्रीलिङ्ग, पुरुषलिङ्ग, नपुंसकलिङ्ग, (कृत्रिमनपुंसक), प्रत्येकबुद्ध, स्वयं-बुद्ध, बुद्धबोधित, एकसिद्ध और अनेकसिद्ध।

४२—आत्मायें कर्ममुक्त होते ही प्रथम एक क्षणमें (अविग्रह गतिसे) लोकान्त तक ऊंची चली जाती है।

जैसे कहा भी है—औदारिक, तैजस और कार्मण यह तीन

लोकान्तपर्यन्तम्, धर्मास्तिकायाभावाद् नालोके।

तथा च—

"औदारिकतैजसकार्मणानि संसारमूलकारणानि।
हित्वेह ऋजुश्रेण्या समयेनैकेन यान्ति लोकान्तम्॥
नोर्ध्वमुपग्रहविरहादधोऽपि वा गौरवाभावात्।
योगप्रयोगविगमाद् न तिर्यगपि तस्य गतिरस्ति॥
लाघवयोगाद् धूमवद् अलाबुफलवच्च सङ्गविरहेण।
बन्धनविरहादेरण्डवच्च सिद्धस्यगतिरूर्ध्वम्॥
सादिकमनन्तमनुपममव्याबाधं स्वभावजं सौख्यम्।
प्राप्तः स केवलज्ञान-दर्शनो मोदते मुक्तः॥

ईषत् प्राग्भारा पृथ्वी तन्निवासः॥४३॥

सा च समयक्षेत्रसमायामा, मध्येऽष्टयोजनबाहुल्या, पर्यन्ते मक्षिकापत्रतोऽप्यतितन्वी, [1]लोकाग्रभागसंस्थिता, समच्छत्राकृतिरर्जुन[2]स्वर्णमयी। मुक्तिसिद्धालयादयोऽस्याः पर्यायाः।

तत्त्वद्वय्यां नवतत्त्वावतारः॥४४॥

वस्तुतो जीवाजीवरूपा तत्त्वद्वयी विद्यते, पुण्यादीनां च तदवस्थाविशेषरूपत्वात् तत्रैवान्तर्भावः। क्वचिदात्मना सम्बध्यमानाः, अवरुद्ध्यमानाः, निर्जीर्यमाणाश्च पुद्गलाः क्रमेण द्रव्यास्रवसंवरनिर्जरा इति गीयन्ते।

१—इयं च सर्वार्थसिद्धविमानाद् द्वादशयोजनपरतः, लोकाच्च एकयोजनावरतः। इदं च एकयोजनोत्सेधांगुलमेयम्।

२—श्वेतस्वर्णमयी

शरीर संसारके मूल कारण हैं। मुक्त जीव उनको छोड़कर ऋजु-श्रेणीसे एक ही समयमें लोकान्त तक चले जाते हैं। धर्मास्तिकायकी सहायता प्राप्त न होनेके कारण उससे ऊपर नहीं जाते और वे हल्के होते हैं अतः फिर वापिस नीचे भी नहीं आते तथा योगरहित होनेके कारण तिरछी गति भी नहीं करते हैं। धूएंकी तरह हल्के और तूंबेकी तरह निर्लेप एवं मुच्यमान एरण्ड फलीकी तरह बन्धन-मुक्त होनेके कारण उनकी ऊर्ध्वगति होती है और वहां वे सादि, अनन्त, अनुपम एवं बाधारहित स्वाभाविक सुखको पाकर केवल-ज्ञान, केवल दर्शनसे सहज आनन्दका अनुभव करते हैं।

४३—मुक्तात्माओंके निवास-स्थानको ईषत् प्राग्भारा पृथ्वी कहते हैं।

वह पृथ्वी समयक्षेत्रके बराबर लम्बी-चौड़ी है। उसके मध्य-भागकी मोटाई आठ योजनकी है और उसका अन्तिम भाग मक्खीके परसे भी अधिक पतला है और वह लोकके अग्रभागमें स्थित है। उसका आकार सीधे छत्ते जैसा है तथा वह श्वेत स्वर्ण-मयी है। मुक्ति, सिद्धालय ये उसके नाम हैं।

४४—दो तत्त्वोंमें नव तत्त्वोंका समावेश हो जाता है।

वस्तुवृत्त्या जीव और अजीव ये दो ही तत्त्व हैं। पुण्य आदि तो इन्हींकी अवस्था विशेष हैं। जैसे—जीव, आस्रव, सम्वर, निर्जरा एवं मोक्ष, ये पांच जीव हैं और अजीव—पुण्य, पाप और बंध ये चार अजीव हैं। कहीं-कहीं आत्माके द्वारा बंधनेवाले, रोके जानेवाले, तथा अलग किये जानेवाले पुद्गलोंको क्रमशः द्रव्य आश्रव, द्रव्य संवर, और द्रव्य निर्जरा कहते हैं।

अरूपिणो जीवाः ॥४५॥

अजीवा रूपिणोऽपि ॥४६॥

अजीवा धर्माधर्माकाशकाला अरूपिणः। पुद्गलास्तु रूपिण एव, तत्पर्याय-भूताः पुण्यपापबन्धा अपि रूपिणः। नवापि पदार्था ज्ञेयाः, संवरनिर्जरा-मोक्षास्त्रय उपादेयाः शेषाश्च षड् हेयाः। जीवस्यापि संसारावस्थापेक्षया हेयत्वमविरुद्धम्। अथ नवतत्त्वपरमार्थविदको भिक्षुर्दर्शितस्तटाक दृष्टान्तो निदर्श्यंते। तथाहि—

जीवस्तटाकरूपः, अतटाकरूपोऽजीवः, बहिर्निर्गच्छज्जलरूपे पुण्यपापे, विशदाविशदजलागमनमार्गरूप आस्रवः, जलागमनमार्गनिरोधरूपः संवरः, जलनिष्कासनोपायरूपा निर्जरा, तटाकस्थितजलरूपो बन्धः, नीरविनिर्मुक्त-तटाक इव मोक्षः।

इति मोक्षसाधकतत्साध्यतत्त्वनिरूपणम्।

इतिश्री तुलसीगणिसंकलितायां श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकायां संवरनिर्जरामोक्षस्वरूपनिर्णयो नाम पञ्चमः प्रकाशः।

४५—जीव अरूपी—अमूर्त होते हैं।

४६—अजीव रूपी भी होते हैं।

अजीवके चार भेद हैं—धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये अरूपी होते हैं और पुद्गल रूपी होते हैं तथा पुद्गलके अवस्था-विशेष पुण्य, पाप और बन्ध भी रूपी हैं। नव तत्त्वोंमें जानने योग्य सब हैं। सम्वर, निर्जरा एवं मोक्ष ये तीन ग्रहण करने योग्य हैं और शेष सब छोड़ने योग्य हैं। जीवको भी सांसारिक अवस्थाकी अपेक्षासे छोड़ने योग्य कहा गया है। इन सब तत्त्वोंका स्वरूप समझानेके लिए श्री भिक्षुस्वामीने जो तालाबका उदाहरण बतलाया है, वह इस प्रकार है। जैसे—जीव तालाबके समान है। अजीव अतालाबके समान है। बाहर निकलते हुए पानीकी तरह पुण्य पाप हैं। निर्मल और मलिन जलागमन मार्गके समान आस्रव हैं। जलागमन मार्गको रोकनेके समान सम्वर है। जल निकालनेकी मोरीके समान निर्जरा है। तालाब स्थित जलके समान बंध है।

इस प्रकार मोक्षके साधक तत्त्वोंका वर्णन समाप्त होता है।

इति श्री तुलसीगणि विरचित श्री जैनसिद्धान्त दीपिकाका संवर-निर्जरामोक्षस्वरूपनिर्णय नामक पांचवां प्रकाश समाप्त।

षष्ठः प्रकाशः

सर्वभूतेषु संयमः—अहिंसा ॥ १ ॥

असत्प्रवृत्तिनिरोधः अनुद्वेजनं वा संयमः, मैत्रीति यावत् ।

पापाचरणादात्मरक्षा दया ॥ २ ॥

पापहेतुकमाचरणम्—प्राणातिपातादि, आर्त्तध्यानादि वा पापाचरणम्, तस्मात् स्वस्य परस्य वा आत्मनो रक्षणम्—ततो निवर्तनं दयाऽभिधीयते । यत्र अहिंसा तत्रैव दया, यत्र नाहिंसा न च तत्र दया, इत्यन्वयव्यतिरेकाद् द्वयोर्नित्य-संबन्धित्वेऽपि लौकिकदयातः पार्थक्यप्रकाशनार्थमेव अस्याः पृथक् व्याख्यानम् ।

सदुपदेशविपाकचिन्तनप्रत्याख्यानादयोऽस्या उपायाः ॥ ३ ॥

लोके प्राणरक्षापि ॥ ४ ॥

शरीरेण सह प्राणानां यः संयोगस्तस्य देशतः सर्वतो वा रक्षणमपि लोके दया प्रोच्यते । संयमानुकूला प्राणरक्षा तु अहिंसापरिप्लुतत्वात् परमार्थतोऽपि दयैवेति नात्र तद्ग्रहणम् ।

छठा प्रकाश

१—प्राणीमात्रके प्रति संयम—अपनी असत्प्रवृत्तियोंकी रुकावट रखना, उनको कष्ट न पहुंचाना तथा उनके प्रति मैत्री रखना अहिंसा है।

२—पापमय आचरणोंसे अपनी या दूसरेकी आत्माको बचाना दया है।

जहां अहिंसा होती है, वहीं दया होती है और जहां अहिंसा नहीं होती, वहां दया भी नहीं होती। इस अन्वय व्यतिरेकात्मक सम्बन्धसे दया और अहिंसा दोनों नित्यसम्बन्धी—एकसाथ रहनेवाले तत्त्व हैं तो भी इस दयाको लौकिक दयासे पृथक् करनेके लिए अहिंसा और दयाकी व्याख्या पृथक् २ की गई है।

३—सत् उपदेश, कर्मफलचिन्तन, प्रत्याख्यान—त्याग आदि आदि दयाके उपाय हैं।

४—लोकव्यवहारमें प्राणरक्षाको भी दया कहते हैं।

शरीरके साथ प्राणोंका जो सम्बन्ध होता है, वही जीवन है, उसकी आंशिकरूपसे या पूर्णरूपसे रक्षा करना भी लोकव्यवहारमें दया मानी जाती है। संयमी पुरुषोंको संयमानुकूल प्राणरक्षा

मोहमिश्रितत्वान्नात्मसाधनी ॥ ५ ॥

अनन्तरोक्ता दया मोहमिश्रितत्वात् आत्मसाधनार्थं नालम् । आत्मशुद्ध्यर्थं दयामधिकुर्मः; नेयं तत् कार्यक्षमेति वस्तुवृत्त्या न दया । न च दया वस्तुतो द्वयात्मिका भवितुमर्हति । तथापि तादृगनादिवासनावशात् लोकानामत्र दयेति प्रतीतिः । [1]जिनरक्षिताऽभयकुमार[2]मित्रदेवयोः, [3]अरिष्टनेमिमेघप्रभहस्ति-नोश्चागमोदाहरणानि लोकदयाया दयायाश्च भेदं स्पष्टयन्ति ।

असंयमपोषकत्वाद् बलप्रयोगादेः संभवाच्च ॥ ६ ॥

यत्रासंयमपोषणं, बलप्रयोगः, विवशताप्रलोभनादयोऽपि च सम्भवन्ति, तत्र नात्मसाधना भवितुमर्हति ।

क्वचिदियं प्रसंगजापि ॥ ७ ॥

क्वचिदात्मरक्षायां प्रासंगिककार्यरूपेण देशतः सर्वतो वा प्राणरक्षापि भवत्येव । यद् यस्य प्रासंगिकं नहि तत्तद्वस्तुस्वरूपानुप्रवेशीति प्रसंगजप्राणरक्षया नहि आत्मरक्षाया आत्मसाधकत्वं विभावनीयम्, एवं सति क्वचित् प्रसंगजहिंसया तस्याः सदोषत्वमपि भवेत् । विवेचनीयात्र भिक्षुस्वामिप्रदर्शिता दृष्टान्तत्रयी ।

१—ज्ञातृधर्मकथा अध्ययन ९ २—ज्ञातृधर्मकथा अध्ययन १
३—उत्तराध्ययन अध्ययन २२ ४—ज्ञातृधर्मकथा अध्ययन १

अहिंसामय होनेके कारण परमार्थ दया है अतः उसका लोक दयामें ग्रहण नहीं हो सकता।

५—लोक दया मोहमिश्रित होती है अतः उसके द्वारा आत्म-साधना नहीं हो सकती।

दया आत्मशुद्धिके लिए उपयोगी है और लोक-दयासे आत्मशुद्धि होती नहीं, अतः वह वास्तवमें दया नहीं है। सच तो यह है कि दया दो प्रकारकी हो ही नहीं सकती फिर भी अनादिकालीन अविद्यामें फँसेहुए प्राणी उस मोहजनित रक्षाको दया मानते हैं किन्तु *वास्तवमें तो पापमय आचरणोंसे बचाना ही दया है।* जिनरक्षित एवं अभयकुमारका मित्रदेव तथा अरिष्टनेमि एवं मेरुप्रभ हस्ती—इन शास्त्रोक्त उदाहरणोंसे लोक-दया एवं दयाका अन्तर स्पष्टतया जाना जाता है।

६—लोक-दया आत्मसाधक नहीं है, इसके दो कारण और भी हैं। जैसे—वह असंयमकी पोषक है और उसमें बल प्रयोग, विवशता, प्रलोभन आदिके लिए भी स्थान है।

७—कहीं कहीं प्राणरक्षा प्रासंगिक भी होती है।

आत्मरक्षाके साथ प्रासंगिक कार्यके रूपमें आंशिक एवं पूर्ण प्राणरक्षा भी हो जाती है किन्तु जिस वस्तुका जो प्रासंगिक कार्य होता है, वह उसके मौलिक स्वरूप जैसा नहीं होता; इस तथ्यके अनुसार आत्म-रक्षाके प्रसंगमें होनेवाली प्राणरक्षा उसके जैसी नहीं होती यानी आत्मसाधक नहीं होती और उसका (आत्मरक्षाका) आत्मसाधकपन भी उस (प्रासङ्गिक प्राणरक्षा) के कारण नहीं

रागद्वेषपरिणतिर्मोहः ॥ ८ ॥

नायं स्वपरप्रतिबन्धी ॥ ९ ॥

रागात्मा मोह आत्मीयेष्वेव, द्वेषात्मा च परकीयेष्वेवेति प्रतिबन्धो न विचारक्षमः। स्वकुटुम्बस्य पोषणमेव मोहो नान्यस्य, इत्यपि न युक्तम्। उभयत्रापि असंयमाऽविशेषात्।

स्वसामग्रीसापेक्षाऽस्य वृत्तिः ॥ १० ॥

मनोज्ञस्थितिवस्तुवृत्तादिरूपां दीनावस्थादिरूपां वा रागोद्दीपिकाम्, अमनोज्ञस्थितिवस्तुवृत्तादिरूपां च द्वेषोद्दीपिकां सामग्रीमपेक्षमाण एव मोहो वर्तते। न रागोत्पत्तौ परिचितत्वमेव हेतु। यदि अपरिचितानां दृश्यमाने स्फुटमैश्वर्ये भवति द्वेषस्तदा तेषां कारुण्यावस्थायां भवन् रागः केन निवारयितुं शक्येत। दृश्यश्रव्यकाव्यंप्रेक्षकश्रोतृणां तत्तद्भावानुरूपरसोत्पत्तिदर्शनात्, तदनुगामिप्रवृत्तिदर्शनाच्च।

होता। यदि ऐसा माना जाय (प्रासंगिक प्राणरक्षाके कारण आत्मरक्षाका आत्मसाधकपन माना जाय) तो फिर कहीं प्रासंगिक हिंसामें आत्मरक्षाको भी सदोष भी मानना होगा। यहां पर भिक्षुस्वामी प्रदर्शित तीन दृष्टान्तों—चोर, हिंसक और व्यभिचारी का मनन करना चाहिए।

८—रागद्वेषकी परिणतिको मोह कहते हैं।

९—मोहमें स्व या परका प्रतिबन्ध नहीं होता।

रागात्मक मोह आत्मीय जनोंके साथ ही हो और द्वेषात्मक मोह केवल दूसरोंके साथ ही हो, इस प्रकारका कोई नियम नहीं है। अपने कुटुम्बका पोषण करना ही मोह होता है, दूसरोंका पोषण करना मोह नहीं होता, यह मानना भी अयुक्त है क्योंकि असंयम दोनों जगह एकरूपमें विद्यमान रहता है।

१०—मोहकी प्रवृत्ति उसकी अपनी सामग्रीके अनुकूल होती है।

मनोज्ञ स्थिति, वस्तु एवं वृत्तान्त तथा दयनीय दशा इस रागोद्दीपक सामग्रीसे रागात्मक मोह उत्पन्न होता है और अमनोज्ञ स्थिति-वस्तु-वृत्तान्तरूप द्वेषोद्दीपक सामग्रीसे द्वेषात्मक मोह उत्पन्न होता है किन्तु यह आवश्यक नहीं कि राग परिचित जनोंके ही साथ होवे। यदि अपरिचित व्यक्तियोंके ऐश्वर्यको देखकर द्वेष होने लगता है तब फिर उनकी करुणाजनक दशाको देखकर राग क्यों नहीं पैदा होसकता। जबकि दृश्य काव्यों (नाटकों) में दिखाये जानेवाले दृश्योंके अनुसार एवं श्रव्यकाव्योंमें वर्णित किये-जानेवाले भावोंके अनुसार दर्शक एवं श्रोतृगणमें शृङ्गार, करुण

व्यष्टिसमष्ट्यादिष्वपि ॥ ११ ॥

व्यष्ट्यै समष्ट्यै च क्रियमाणेष्वपि कार्येषु अहिंसाद्याचरणमन्तरा मोहस्य वृत्तिर्विभावनीया। परमार्थतस्तु अहिंसादीनामाचरणमेव।

असंयमसुखाभिप्रायो रागः ॥ १२ ॥

असंयममयस्य सुखस्याभिकांक्षणम्—रागोऽभिधीयते।

दुःखाभिप्रायो द्वेषः ॥ १३ ॥

रागद्वेषराहित्यं माध्यस्थ्यम् ॥ १४ ॥

माध्यस्थ्यम्, उपेक्षा, औदासीन्यम्, समतेति पर्यायाः।

हिंसादेरनिवृत्तिरसंयमः ॥ १५ ॥

हिंसाऽनृतस्तेयाब्रह्मपरिग्रहाणामनिवृत्तिरसंयम उच्यते, सपापप्रवृत्तेरप्रत्याख्यानमिति यावत्।

तद्विरतिः संयमः ॥ १६ ॥

हिंसादेर्विरतिः संयमः।

स्वपरोपकारार्थं वितरणं दानम् ॥ १७ ॥

स्वस्य परस्य चोपकारार्थं स्वकीयवस्तुनो वितरणम् दानम्।

संयमोपवर्धकं निरवद्यम् ॥ १८ ॥

आदि रसोंका उद्भव होता है और उनके अनुकूल प्रवृत्ति भी होती है।

११—मोहके क्षेत्र व्यष्टि एवं समष्टि दोनों हैं।

अहिंसा रहित कार्योंमें मोह रहता ही है फिर भलेही वे व्यक्ति के लिए किए जायं या किसी समूहके लिए किए जायं। पारमार्थिक कार्य तो अहिंसाका आचरण ही हैं।

१२—संयमहीन सुखके अभिप्रायको राग कहते हैं।

वही सुखाभिप्राय राग होता है जो असंयममय हो।

१३—दुःखके अभिप्रायको द्वेष कहते हैं।

१४—रागद्वेषरहित अवस्थाको माध्यस्थ्य कहते हैं।

माध्यस्थ्य, उपेक्षा, औदासीन्य और समता ये पर्यायवाची शब्द हैं।

१५—हिंसा, असत्य, स्तेय, अब्रह्मचर्य और परिग्रहसे निवृत्त न होनेका नाम असंयम है।

१६—हिंसा आदिसे विरत होनेका नाम संयम है।

१७—अपने एवं पराये उपकारके लिए अपनी वस्तुका वितरण करना दान है।

१८—संयमको वृद्धि करनेवाला दान निरवद्य होता है।

येन स्वस्य परस्य वा संयम उपचयं याति तन्निरवद्यदानम्—धर्मदानमिति। तच्च संयमिने यथोचितान्नपानादेर्वितरणम्—संयतिदानम्, धर्मोपदेशादेर्वितरणम्—ज्ञानदानम्, हिंसानिवृत्तिः—अभयदानमित्यादिरूपम्। असंयमिदानं सावद्यमिति पारिशेष्यात् सिद्धमेव। लोकव्यवहारोपयोगित्वेन लोकैराश्रितमित्येव नास्तु तस्य निरवद्यत्वम्, अन्यथा कृषिवाणिज्यविवाहादीनामपि निरवद्यत्वप्रसक्तेः।

सद्योगदानमुपकारः ॥ १९ ॥

लौकिको लोकोत्तरश्च ॥ २० ॥

आत्मविकासकृल्लोकोत्तरः ॥ २१ ॥

लोकोत्तरः—पारमार्थिक उपकारः, धर्मोपदेशादिरूपो निरवद्यदानादिरूपो वा।

तदितरस्तु लौकिकः ॥ २२ ॥

लौकिकः—अपारमार्थिक उपकार इत्यर्थः।

इष्टसंयोगाऽनिष्टनिवृत्तोराह्लादः सुखम् ॥ २३ ॥

इष्टम्—धनमित्रादि ज्ञानदर्शनादि वा, अनिष्टम्—शत्रुदौस्थ्यादि कर्माणि वा।

तद्विपर्ययो दुःखम् ॥ २४ ॥

जिस दानसे अपना या परका संयम पुष्ट होता है, उसे निरवद्य-दान—धर्मदान कहते हैं। वह तीन प्रकारका है—संयतिदान—संयमीको यथोचित अन्न-पानी आदि देना, ज्ञानदान—धर्मोपदेश करना, अभयदान—हिंसासे निवृत्त होना। संयतिदानका स्वरूप बतलानेके बाद असंयति-दान सावद्य है, यह अपने आप सिद्ध हो जाता है। इस दानको लोक अपने व्यवहारके लिए उपयोगी मानकर काममें लाते हैं इसलिए वह निरवद्य नहीं बनता। यदि ऐसा ही होता तब तो कृषि, वाणिज्य, विवाह आदि व्यावहारिक कार्य भी निरवद्य क्यों न माने जायं?

१९—सहयोग देना उपकार है।

२०—वह दो प्रकारका होता है—लौकिक और लोकोत्तर।

२१—आत्मविकास करनेवाले उपकारको लोकोत्तर कहते हैं।

धर्मोपदेश करना, निरवद्य दान देना, आदि लोकोत्तर—पारमार्थिक उपकार हैं।

२२—इसके अतिरिक्त उपकारको लौकिक—व्यावहारिक कहते हैं।

२३—इष्टका संयोग होने तथा अनिष्टकी निवृत्ति होनेसे जो आह्लाद होता है, उसे सुख कहते हैं।

धन, मित्र आदि वस्तुएँ तथा ज्ञान आदि इष्ट होते हैं और शत्रु, दरिद्रता एवं ज्ञानावरणादि आठ कर्म ये अनिष्ट होते हैं।

२४—जो इसके विपरीत होता है, ग्लानि होती है, वह दुःख है।

तस्याह्लादस्य विपर्ययो ग्लानिर्दुःखमभिधीयते ।

तच्चात्मविकासावरोधि हेयम् ॥ २५ ॥

यत् सुखदुःखमात्मविकासावरोधं कुरुते तत् हेयम् ।

इति श्रीतुलसीगणिसंकलितायां श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकाया-महिंसादयादानोपकारादिस्वरूपनिर्णयो नाम षष्ठः प्रकाशः ।

२५—जो सुख-दुःख आत्मविकासका अवरोधक हो, वह य—छोड़ने योग्य होता है।

इति श्री तुलसीगणि विरचित श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकाका अहिंसा, दया, दान और उपकारस्वरूपनिर्णय नामक छठा प्रकाश समाप्त।

सप्तमः प्रकाशः

केवलज्ञानवानर्हन् देवः ॥ १ ॥

अर्हति प्रातिहार्यातिशयानिति अर्हन्, जिनस्तीर्थङ्कर इति यावत् ।

महाव्रतधरः साधुर्गुरुः ॥ २ ॥

स्वपरात्महितं साध्नोतीति साधुः ।

सर्वथा हिंसाऽनृतस्तेयाऽब्रह्मपरिग्रहेभ्यो विरतिर्महाव्रतम् ॥ ३ ॥

सर्वथेति—मनोवाक्कायकृतकारितानुमतिरूपैस्त्रिकरणयोगैर्हिंसादिभ्यः पंचभ्यो निवृत्तिर्महाव्रतं ज्ञेयम् ।

असत्प्रवृत्त्या प्राणव्यपरोपणं हिंसा ॥ ४ ॥

असत्प्रवृत्तिर्वा ॥ ५ ॥

असत्प्रवृत्त्या प्राणानां देशसर्वरूपेण व्यपरोणम्—अतिपातनम्, असत्प्रवृत्तिर्वा हिंसाऽभिधीयते। सत्प्रवृत्त्या तु प्रवर्तमानेन संयमिना संजातोऽपि कश्चित् प्राणवधः, स द्रव्यतो हिंसापि भावतोऽहिंसा एव स्वप्रवृत्तेरदूषितत्वात् । तथा चागमः—

सातवाँ प्रकाश

१—केवलज्ञानी सर्वज्ञ अर्हन्को देव कहते हैं।

जो प्रातिहार्य[1] अतिशयोंके योग्य होते हैं, वे अर्हन् कहलाते हैं। जिन और तीर्थंकर भी उन्हींके नाम हैं।

२—महाव्रतोंको पालनेवाले साधु गुरु होते हैं।

अपने एवं पराये हितको साधता है, उसे साधु कहते हैं।

३—हिंसा, असत्य, चोरी, अब्रह्मचर्य और परिग्रह इनको सर्वथा त्यागनेका नाम महाव्रत है।

सर्वथा त्यागनेका अर्थ हिंसा आदिका आचरण तीन करण तीन योगसे स्वयं न करना, दूसरोंसे न कराना, करते हुएका अनुमोदन न करना, मनसे वाणीसे और शरीरसे—त्यागना।

४+५—असत्प्रवृत्तिके द्वारा होनेवाले प्राणवधको हिंसा कहते हैं अथवा असत्प्रवृत्ति ही हिंसा है।

सत्प्रवृत्तिमें प्रवृत्त संयमी पुरुषों द्वारा यदि कोई प्राणवध हो भी जाय तो वह द्रव्य हिंसा—व्यावहारिकरूपसे हिंसा है, भाव-हिंसा—वास्तविक हिंसा नहीं। क्योंकि उनकी वह प्रवृत्ति राग-

---

१ विशिष्ट महिमाशाली।

"तत्थणं' जेते पमत्त संजया ते सुहं जोगं पडुच्च नोणं आयारंभा नोपरारंभा जाव अणारंभा, असुभं जोगं पडुच्च आयारंभा वि, जाव नो अणारंभा।"

रागद्वेषप्रमादमयव्यापारो ऽसत्प्रवृत्तिः॥ ६ ॥

प्रमादः—असावधानता।

असद्भावोद्भावनमनृतम्॥ ७ ॥

असतः—अविद्यमानस्यार्थस्य उद्भावनम्—प्रकटनम्, अनृतं गीयते।

अदत्तादानं स्तेयम्॥ ८ ॥

अदत्तस्य ग्रहणमित्यर्थः।

मैथुनमब्रह्म॥ ९ ॥

मिथुनस्य—युग्मस्य कर्म मैथुनम्।

मूर्च्छा परिग्रहः॥ १० ॥

मूर्च्छा—ममत्वम्, सैव परिग्रहः, न तु वस्तुपरिग्रहणमात्रमेव, यथा—संयमिनां धर्मोपकरणानि।

तथा चागमः—

१—भगवती श० १ उ० १

द्वेश-शून्य होती है, आगम इस बातका साक्षी है। जैसे—

"प्रमत्त संयति—छठे गुणस्थानवाले साधु शुभयोगकी अपेक्षा न तो आत्मारम्भी हैं, न परारम्भी हैं किन्तु अनारंभी—हिंसासे मुक्त हैं। और अशुभयोगकी अपेक्षा वे आत्मारंभी हैं, परारम्भी हैं किन्तु अनारंभी नहीं हैं।

६—राग, द्वेश एवं प्रमादात्मक चेष्टाओंको असत्प्रवृत्ति कहते हैं।

यहां प्रमादका अर्थ असावधानता है।

७—असत् भावोंको—अविद्यमान या अयथार्थ भावोंको प्रकट करनेका नाम अनृत (असत्य) है।

८—विना दी हुई वस्तुको लेना स्तेय (चोरी) है।

९—मैथुनको अब्रह्मचर्य कहते हैं।

मिथुन—स्त्री पुरुषके जोड़ेकी काम-राग जनित चेष्टायें, मैथुन हैं और उसीका नाम अब्रह्मचर्य है।

१०—मूर्च्छाको परिग्रह कहते हैं।

यह वस्तु मेरी है—ऐसी भावनाको ममत्व कहते हैं। ममत्व का दूसरा नाम मूर्च्छा है और वही परिग्रह है। केवल वस्तुओंको ग्रहण करना ही परिग्रह नहीं होता, जिस प्रकार संयमीके धर्मोपकरण अपरिग्रह हैं। कहा भी है—"संयमी पुरुष जो भी वस्त्र, पात्र, कम्बल और पादप्रोंछन आदि धर्मोपकरण संयम एवं लज्जा की रक्षाके निमित्त रखते हैं—व्यवहारमें लाते हैं, भगवान् महा-

जंपि[१] वत्थं च पायं वा कंबलं पायपुंछणम्।
तंपि संजमलज्जठा धारंति परिहरंति य॥
न सो परिग्गहो वुत्तो नायपुत्तेण ताइणा।
मुच्छा परिग्गहो वुत्तो इइ वुत्तं महेसिणा॥

संयमानुकूला प्रवृत्तिः समितिः॥ ११॥

ईर्याभाषैषणादाननिक्षेपोत्सर्गाः॥ १२॥

आगमोक्तविधिना प्रस्थानमीर्या॥ १३॥

आगमोक्तविधिनेति—युगप्रमितभूमिप्रेक्षणस्वाध्यायविषयविवर्जनादिरूपेण।

अनवद्यभाषणं भाषा॥ १४॥

सम्यग् आलोच्य सिद्धान्तानुमत्या भाषणमित्यर्थः।

निर्दोषान्नपानादेरन्वेषणमेषणा॥ १५॥

तत्र आधाकर्मादयः षोडश उद्गमदोषाः[२], धात्र्यादयः षोडश उत्पादन-दोषाः[३], शंकितादयश्च दश एषणा दोषाः।

---

१ दशवैकालिक अ० ६ गा० २०-२१।
२—उद्गमनम्—उद्गमः, आहारादेरुत्पत्तिस्तत्र ये दोषास्ते उद्गमदोषाः।
३—उत्पादनम्—आहारादेः प्राप्तिस्तत्र।

वीरने उन्हें परिग्रह नहीं कहा है। महर्षि महावीर ने मूर्च्छाको परिग्रह कहा है।"

११—संयमानुकूल प्रवृत्तिको समिति कहते हैं।

१२—वह पांच प्रकारकी होती है—ईर्या, भाषा, एषणा, आदान-निक्षेप और उत्सर्ग।

१३—शास्त्रकथित विधिके अनुसार चलनेको ईर्यासमिति कहते हैं।

संयमीको युगझूसर (जुआ) प्रमाण भूमिको देखते हुए तथा स्वाध्याय एवं इन्द्रिय विषयोंको वरजते हुए चलना चाहिए, यह शास्त्रीय विधि है।

१४—पापरहित बोलना भाषासमिति है।

संयमीको सिद्धान्तके आदेशानुसार सम्यक् आलोचनापूर्वक ही बोलना चाहिए।

१५—निर्दोष आहार, पानी आदि वस्तुओंका अन्वेषण करना एषणासमिति है।

भिक्षाके ४२ दोष होते हैं। उनमें आधाकर्म आदि सोलह उद्गम दोष, धात्री आदि सोलह उत्पादन दोष और शंकित आदि दश एषणा दोष होते हैं।

उपध्यादेः सयत्नं व्यापरणमादाननिक्षेपः ॥ १६ ॥

उपध्यादेर्वस्त्रपात्रादेः व्यापरणम्—व्यवहरणम् ।

उच्चारादेः सविधिपरिष्ठापनमुत्सर्गः ॥ १७ ॥

सविधीति—प्रत्युपेक्षितप्रमार्जितभूम्यादौ, परिष्ठापनम्—परित्यजनम् ।

मनोवाक्कायनिग्रहो गुप्तयः ॥ १८ ॥

मोक्षसाधने प्रवृत्तिप्रधाना समितिः, निवृत्तिप्रधाना च गुप्तिः, समितौ गुप्तिरवश्यं भाविनी, गुप्तौ समितिर्भजनया इत्यनयोर्भेदः ।

भवारम्भेपौद्गलिकसामर्थ्यनिर्माणं पर्याप्तिः ॥ १९ ॥

आहारशरीरेन्द्रियोच्छ्वासनिःश्वासभाषामनांसि ॥ २० ॥

तत्र आहारप्रायोग्यपुद्गलग्रहणपरिणमनोत्सर्गरूपं पौद्गलिकसामर्थ्योत्पादनम्—आहारपर्याप्तिः । एवं शरीरादिपर्याप्तयोऽपि भावनीयाः । षण्णामपि प्रारंभः उत्पत्तिसमये, पूर्त्तिस्तु आहारपर्याप्तेरेकसमयेन शेषाणां च क्रमेण एकैकेनाऽन्तमुहूर्त्तेन । यत्र भवे येन यावत्यः पर्याप्तयः करणीयाः, तावतीष्वसमाप्तासु सोऽपर्याप्तः, समाप्तासु च पर्याप्त इति ।

१६—वस्त्र, पात्र आदिको सावधानीसे लेना, रखना, आदाननिक्षेप-समिति है।

१७—मल-मूत्र आदिका विधिपूर्वक—पहले देखी हुई एवं प्रमार्जित भूमिमें विसर्जन करना उत्सर्ग-समिति है।

१८—मन, वचन और शरीरका निग्रह करना क्रमशः मनो-गुप्ति, वाक्-गुप्ति और काय-गुप्ति हैं।

मोक्ष-साधनामें समिति प्रवृत्तिप्रधान होती है और गुप्ति निवृत्ति प्रधान। जहां समिति होती है, वहां गुप्ति अवश्य होती है और गुप्तिमें समितिका होना अवश्यंभावी नहीं है, यही इन दोनोंका अन्तर है।

१९—जन्मके प्रारम्भमें जो पौद्गलिक शक्तिका निर्माण होता है, उसे पर्याप्ति कहते हैं।

२०—पर्याप्तियां छः हैं—आहार पर्याप्ति, शरीर पर्याप्ति, इन्द्रिय पर्याप्ति, श्वासोच्छ्वास पर्याप्ति, भाषा पर्याप्ति, और मनः पर्याप्ति।

आहारके योग्य पुद्गलोंका ग्रहण, परिणमन एवं उत्सर्ग करने वाले पौद्गलिक शक्तिके निर्माणको आहारपर्याप्ति कहते हैं। इसी प्रकार शरीर, इन्द्रिय, श्वासोच्छ्वास, भाषा और मनके योग्य पुद्गलोंका ग्रहण, परिणमन एवं उत्सर्ग करनेवाली पौद्गलिक शक्तियोंके निर्माणको क्रमशः शरीरपर्याप्ति, भाषापर्याप्ति और मनःपर्याप्ति कहते हैं। इन छओंका निर्माण जन्मके समय एक साथ ही शुरू होता है और पूर्ण होनेमें आहारपर्याप्तिको एक

तदपेक्षिणी जीवनशक्तिः प्राणाः ॥ २१ ॥

इन्द्रियबलोच्छ्वासनिःश्वासाऽऽयूंषि ॥ २२ ॥

तत्र पंच इन्द्रियाणि, मनोवाक्कायरूपं बलत्रयम्, श्वास-निःश्वास-आयुश्चेति दशविधाः प्राणाः।

आत्मशुद्धिसाधनं धर्मः ॥ २३ ॥

तथा चोक्तम्—दुर्गतौ प्रपतज्जन्तुधारणाद्धर्म उच्यते।

संवरो निर्जरा च ॥ २४ ॥

द्विविधः स धर्मः, तत्र संवरः—संयमः, निर्जरा—तपः।

ज्ञानदर्शनचारित्रतपांसि ॥ २५ ॥

चतुर्विधो वा धर्मः, ज्ञानम्—तत्त्वनिर्णयः, दर्शनम्—तत्त्वश्रद्धा, चारित्रम्-संयमः, तपः—अनशनादि।

क्षान्तिमुक्त्यार्जवमार्दवलाघवसत्यसंयमतपस्त्यागब्रह्मचर्याणि वा ॥ २६ ॥

समय तथा शेप सबको क्रमशः एक-एक अन्तर्मुहूर्त्त लगता है। जिस जन्ममें जिसे जितनी पर्याप्तियां करनी होती हैं, वह जीव उनको समाप्त न करने तक अपर्याप्त और समाप्त करने पर पर्याप्त कहलाता है।

२१—पर्याप्तिकी अपेक्षा रखनेवाली जीवनशक्तिको प्राण कहते हैं।

२२—प्राण दस हैं।

पांच इन्द्रिय-प्राण—स्पर्शन-इन्द्रिय-प्राण, रसन-इन्द्रिय-प्राण, घ्राण-इन्द्रिय-प्राण, चक्षु-इन्द्रिय-प्राण, श्रोत्र-इन्द्रिय-प्राण, मनो-बल, वचन-बल, काय-बल, श्वासनिःश्वास प्राण, आयुष्य-प्राण।

२३—आत्म-शुद्धिके साधनको धर्म कहते हैं।

कहा भी है—"दुर्गतिमें गिरते हुए जीवोंको धारण करे, उसका नाम धर्म है।"

२४—धर्मके दो भेद हैं—सम्वर—संयम और निर्जरा—तप।

२५—धर्मके चार भेद भी होते हैं—ज्ञान, दर्शन, चारित्र और तप।

ज्ञान—तत्त्व-निर्णय करना, दर्शन—तत्त्व श्रद्धा, चारित्र—संयम, तप—अनशन आदि।

२६—धर्मके दस भेद भी किये जाते हैं—क्षान्ति—क्षमा, मुक्ति—निर्लोभता, आर्जव—सरलता, मार्दव—कोमलता, लाघव—अकिञ्चनता, सत्य, संयम—तप, त्याग, धर्मदान और ब्रह्मचर्य।

क्षान्त्यादिभेदेन दशविधो वा धर्मः। तेषु मुक्तिः—निर्लोभता, लाघवम्—अकिञ्चनता, त्यागः—धर्मदानम्। शेषं स्पष्टम्।

आत्मनैर्मल्यकारणत्वेनासौ लोकधर्माद् भिन्नः ॥ २७ ॥

अपरिवर्तनीयस्वरूपत्वेन सर्वसाधारणत्वेन च ॥ २८ ॥

लोकधर्मः देशकालादिभिः परीवर्तनीयस्वरूपो वर्गविशेषैर्विभेदमापन्नश्च, धर्मस्तु आत्मनैर्मल्यकारणम्, अपरिवर्तनीयस्वरूपः सर्वसाधारणश्च इत्यनयोर्भेदः। गृहस्थसन्यस्तयोर्धर्मः केवलं पालनशक्त्यपेक्षया महाव्रताऽणुव्रतभेदेन द्विधा निर्दिष्ट इति धर्मस्य सर्वसाधारणत्वे नास्ति कश्चिद् विरोधः।

ग्रामनगरराष्ट्रकुलजातियुगादीनामाचारो व्यवस्था वा लोकधर्मः ॥ २९ ॥

ग्रामादिषु जनानामौचित्येन वित्तार्जनव्ययविवाहभोज्यादिप्रथानां पारस्परिकसहयोगादेर्वा आचरणम्—आचारः। तेषां च हितसंरक्षणार्थं प्रयुज्यमाना उपायाः—व्यवस्था—कौटुम्बिकी, सामाजिकी, राष्ट्रिया, अन्ताराष्ट्रिया चेति

२७—धर्म आत्मशुद्धिका साधन है अतएव वह लोकधर्मसे भिन्न है।

२८—उसका स्वरूप कभी परिवर्तित नहीं होता एवं वह सर्वदा सर्व जगह, सब व्यक्तियोंके लिए एक समान होता है, इन कारणोंसे भी वह धर्म लोकधर्मसे भिन्न है।

लोकधर्म और धर्ममें निम्न तीन हेतुओंके द्वारा अन्तर दिखलाया गया है—लोकधर्मसे दुनियाका व्यवहार चलता है और धर्मसे आत्माकी शुद्धि होती है। देश, काल, आदिके परिवर्तनसे लोकधर्मके स्वरूपमें परिवर्तन होता रहता है किन्तु धर्मका स्वरूप सर्वत्र, सदा अपरिवर्तित रहता है। लोकधर्म भिन्न-भिन्न वर्गोंमें भिन्न भिन्न रूपसे प्रचलित होता है किन्तु धर्मका आचरण सबके लिए एक रूप ही होता है। गृहस्थ और संन्यासीके धर्म दो नहीं हैं, केवल आचरणकी क्षमताके आधार पर उसके महाव्रत और अणुव्रत ये दो मार्ग बतलाये गये हैं। अतः धर्म सर्वसाधारण है, इसमें कोई दोष नहीं आता।

२९—गांव, नगर, राष्ट्र, कुल, जाति और युग, इनमें विद्यमान आचार और व्यवस्थाको लोकधर्म कहते हैं।

गांव आदिमें औचित्यके द्वारा धनोपार्जन, व्यय, विवाह, भोज आदि प्रथाओंका एवं पारस्परिक सहयोग आदिका जो आचरण किया जाता है, उसका नाम आचार है तथा गांव नगर आदिके

बहुविधा। ते च लोकधर्मः—लौकिको व्यवहार इत्युच्यते। आगमेऽपि तथा-दर्शनात्, यथा—

'गामधम्मे,'[1] नगरधम्मे, रट्ठधम्मे, कुलधम्मे, गणधम्मे इत्यादि'।

लोकधर्मेऽपि क्वचिदहिंसादीनामाचरणं भवति, तदपेक्षयाऽनेन धर्मस्य भिन्नता न विभावनीया, किन्तु भोगोपवर्धकवस्तु-व्यवहारापेक्षयैव।

लौकिकोऽभ्युदयो धर्मानुषङ्गिकः ॥३०॥

लौकिकोऽभ्युदयः—कुलबलवपुर्विभवैश्वर्यमन्त्रतन्त्रादिविषया सांसारिकी समृद्धिः।

अर्हदुपदेशआज्ञा ॥३१॥

अर्हतां तीर्थंकराणामात्मशुद्धि-उपायभूतः—उपदेश आज्ञा इत्यभिधीयते। यत्राज्ञा तत्रैव धर्मः। अर्हतां सकलदोषाऽकलंकितोपदेशकत्वान्न खलु धर्मस्तदाज्ञां व्यभिचरति।

इति श्रीतुलसीगणिसंकलितायां श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकायां देवगुरुधर्मस्वरूपनिर्णयो नाम सप्तमः प्रकाशः।

१—स्था० स्था० १०।

हितोंकी रक्षाके लिए जो उपाय काममें लाये जाते हैं, उनका नाम व्यवस्था है। वह अनेक प्रकार की होती है। जैसे—कुटुम्ब व्यवस्था, समाज व्यवस्था, राष्ट्र व्यवस्था, अन्तर्राष्ट्र व्यवस्था। इन दोनों—आचार और व्यवस्थाको लोकधर्म—लौकिकव्यवहार कहते हैं। आगममें भी ऐसी परिभाषा उपलब्ध होती है। जैसे—"ग्रामधर्म, नगरधर्म, राष्ट्रधर्म, कुलधर्म, गणधर्म" इत्यादि लोकधर्ममें भी क्वचित् अहिंसा आदिका आचरण होता है। इसकी अपेक्षा उस (लोकधर्म) से धर्म भिन्न नहीं किन्तु लोकधर्मम जो भोगोपवर्धक वस्तुओंका व्यवहार होता है, इस अपेक्षा वह भिन्न है।

३०—लौकिक अभ्युदय धर्मका प्रासंगिक फल है।

कुल, बल, शरीर, वैभव, ऐश्वर्य एवं यन्त्रतन्त्र आदिसे सम्बन्धित सांसारिक उन्नतिको लौकिक अभ्युदय कहते हैं।

३१—अरिहन्तके उपदेशको आज्ञा कहते हैं।

तीर्थङ्कर आध्यात्मिक विकासके लिए उपदेश देते हैं, वह उपदेश ही उनकी आज्ञा है और जहां आज्ञा है, वहीं धर्म है क्योंकि अरिहन्त सर्व दोषमुक्त उपदेशक होते हैं अतः उनकी आज्ञाके अतिक्रमणमें धर्म नहीं हो सकता।

इति श्री तुलसीगणि विरचित श्री जैनसिद्धान्तदीपिकाका देव-गुरु-धर्म-स्वरूप-निर्णय नामक सातवां प्रकाश समाप्त।

अष्टमः प्रकाशः

आत्मनः क्रमिकविशुद्धिर्गुणस्थानम् ॥ १ ॥

कर्मक्षयोपशमादिजन्या क्रमेण[1] गुणाविर्भावरूपा विशुद्धिः गुणस्थानम्। तच्च सिद्धिसौधसोपानपंक्तिकल्पम्।

मिथ्यासास्वदनसम्यग्मिश्राविरतसम्यग्दृष्टिदेशविरत-
प्रमत्ताऽप्रमत्तसंयतनिवृत्त्यनिवृत्तिबादरसूक्ष्मसंपरायो-
पशान्तक्षीणमोहसयोग्ययोगिकेवलिनः ॥ २ ॥

मिथ्यादिभ्यश्चतुर्भ्यः दृष्टिशब्दो योज्यः। तत्र मिथ्यादृष्टेर्दर्शनमोह-क्षयोपशमादिजन्या विशुद्धिः—मिथ्यादृष्टिगुणस्थानम्। प्रमादान्नवयुक्तो मुनिः—प्रमत्तसंयतः। निवृत्तिप्रधानो[2] बादरः स्थूलकषायो यस्य स निवृत्ति-बादरः। एवमनिवृत्तिबादरः[3]। सूक्ष्मः कषायः सूक्ष्मसंपरायः। शेषं स्पष्टम्। एतेषु प्रथमम्—अनाद्यनन्तम्, अनादिसान्तम्, सादि सान्तञ्च।

१—क्रमेण विशुद्धिः क्रमिकविशुद्धिः।

२—अत्र हि बादरसंपरायस्य मोहप्रकृतिरूपस्य स्वल्पापि निवृत्तिः विवक्षा-वशात् प्राधान्येन परिगणितेति निवृत्तिबादरगुणस्थानम्।

३—अत्र स्वल्पापि बादरकषायस्यानिवृत्तिः विवक्षावशात् प्राधान्येन परिग-णितेति अनिवृत्तिबादरगुणस्थानम्।

आठवां प्रकाश

१—आत्माकी क्रमिक विशुद्धिको गुणस्थान कहते हैं।

आत्माकी क्रमिक विशुद्धि—गुणोंका प्रादुर्भाव, कर्ममल दूर होने से ही होती है, उस विशुद्धिको गुणस्थान कहते हैं। वह (गुण स्थान) मोक्षरूपी प्रासादकी सोपानश्रेणीके समान होता है।

२—गुण स्थान १४ होते हैं—मिथ्यादृष्टि, सास्वादन, सम्यक्दृष्टि, मिश्रदृष्टि, अविरतसम्यक्दृष्टि, देशविरत, प्रमत्त संयत, अप्रमत्त-संयत निवृत्तिबादर, अनिवृत्तिबादर, सूक्ष्मसंपराय, उपशान्त-मोह, क्षीणमोह, सयोगि केवली और अयोगि केवली।

मिथ्यादृष्टिकी दर्शनमोह आदिके क्षयोपशमसे होनेवाली विशुद्धिको मिथ्यादृष्टि गुणस्थान कहते हैं। प्रमादआस्रवयुक्त मुनि को प्रमत्त संयत कहते हैं। जिसमें कषाय निवृत्त होना तो शुरू हो जाता है किन्तु निवृत्त कम हो पाता है, उसको निवृत्ति बादर कहते हैं और जिसमें कषाय अधिक निवृत्त हो जाता है, उसका कुछ अंश अनिवृत्त (बाकी) रहता है, उसे अनिवृत्ति बादर कहते हैं। जिसमें सूक्ष्म कषाय (लोभांश) विद्यमान रहता है, उसे सूक्ष्म संपराय कहते हैं। इनमें पहला गुणस्थान अनादि अनन्त, अनादि-सान्त और सादि सान्त है। दूसरेकी छः अवलिकाकी, चौथेकी

द्वितीयं षडावलिका स्थितिकम्। चतुर्थं साधिकत्रयस्त्रिंशत्सागरमितम्। पञ्चमषष्ठत्रयोदशानि देशोनपूर्वकोटिस्थितिकानि। चतुर्दशं पञ्च ह्रस्वाक्षरोच्चारणमात्रम्। शेषाणां जघन्या[1] च सर्वेषामन्तर्मुहूर्त्ता स्थितिः।

तत्त्वं तत्त्वांशं वा मिथ्या श्रद्दधानो मिथ्यादृष्टिः ॥ ३ ॥

मिथ्यात्वीति यावत्। विपरीत दृष्टयपेक्षयैव जीवो मिथ्यादृष्टिः स्यात्, न तु अवशिष्टाऽविपरीत दृष्टयपेक्षया। मिथ्यादृष्टौ मनुष्यपश्वादिप्रतिपत्तिरविपरीता समस्त्येवेति तद् गुणस्थानमुक्तम्, किञ्च नास्त्येतादृक् कोऽप्यात्मा, यस्मिन् क्षयोपशमादिजन्या नाल्पीयस्यपि विशुद्धिः स्यात्, अभव्यानां निगोदजीवानामपि च तत्सद्भावात्, अन्यथा जीवत्वापत्तेः।

संदिहानः सम्यग् मिथ्यादृष्टिः ॥ ४ ॥

यः एकं तत्त्वं तत्त्वांशं वा संदिग्धे शेषं सम्यक् श्रद्धत्ते स सम्यक्मिथ्यादृष्टिः सम्यक्मिथ्यात्वीति यावत्।

१—आयुः पूर्त्यपेक्षया सप्तमाद् एकादशपर्यन्तानां गुणस्थानानां जघन्या स्थितिरेकसामयिक्यपि।

कुछ अधिक तेतीस सागरकी, पांचवें, छठे और तेरहवेंकी कुछ कम कोड़ पूर्वकी स्थिति होती है। चौदहवेंकी स्थिति पांच ह्रस्वाक्षर अ, इ, उ, ऋ, ऌ के उच्चारणकाल जितनी होती है। शेष* सब गुणस्थानोंकी स्थिति और पूर्वोक्त गुणस्थानोंकी जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त्तकी होती है।

३ – तत्त्व पर या तत्त्वांश पर मिथ्या विश्वास रखनेवालेको मिथ्या-दृष्टि कहते हैं।

मिथ्यादृष्टिका दूसरा नाम मिथ्यात्वी है। जीव विपरीत दृष्टिकी अपेक्षासे मिथ्यादृष्टि होता है किन्तु उसमें जो अविपरीत दृष्टि होती है, उसकी अपेक्षासे नहीं। मिथ्यादृष्टिमें मनुष्य, पशु आदिको जाननेकी अविपरीत दृष्टि होती ही है अतः मिथ्यादृष्टि का गुणस्थान बतलाया गया है। क्योंकि ऐसी कोई भी आत्मा नहीं है, जिसके क्षयोपशमजन्य थोड़ी भी विशुद्धि न हो और दूसरों की तो बात ही क्या, अभव्य एवं निगोदके जीवोंके भी वह विशुद्धि होती है और वह स्वीकार किये बिना उनमें (मिथ्यात्वियोंमें) और अजीवमें कोई अन्तर ही नहीं रहता।

४—तत्त्व एवं तत्त्वांश पर सन्देह रखनेवालेको सम्यग्मिथ्यादृष्टि —सम्यग्मिथ्यात्वी कहते हैं।

मिथ्यादृष्टि, सम्यग्मिथ्यादृष्टि और सम्यग्दृष्टिकी तत्त्वरुचि भी मिथ्यादृष्टि, सम्यग्मिथ्यादृष्टि एवं सम्यग्दृष्टि कहलाती है।

---

* आयुपूर्तिकी अपेक्षासे सातवेंसे ग्यारहवें गुणस्थान तककी जघन्य स्थिति एक समयकी भी होती है।

सम्यक् तत्त्वं श्रद्धालुः सम्यग्दृष्टिः ॥ ५ ॥

सकलमपि जीवाजीवादिकं तत्त्वं सम्यक् श्रद्धत्ते स सम्यग्दृष्टिः, सम्यक्त्वीति यावत्। मिथ्यादृष्ट्यादीनां तत्त्वरुचिरपि क्रमेण मिथ्यादृष्टिः, सम्यग्मिथ्यादृष्टिः, सम्यग्दृष्टिश्चेति प्रोच्यते।

शमसंवेगनिर्वेदानुकम्पाऽऽस्तिक्यानि तल्लक्षणम् ॥ ६ ॥

शमः—क्रोधादीनामुपशमः। संवेगः—मोक्षाभिलाषः। निर्वेदः—भवविरागः। अनुकम्पा—दया। आस्तिक्यम्—आत्मकर्मादिषु विश्वासः।

शंकाकांक्षापरपाषण्डप्रशंसासंस्तवश्च दूषणम् ॥ ७ ॥

तत्त्वसन्देहः—शंका। कुमताभिलाष—कांक्षा। धर्मफलसंशय—विचिकित्सा। व्रतभ्रष्टानां प्रशंसा परिचयश्च परपाषण्ड प्रशंसा, परपाषण्ड संस्तवश्च।

असंयतोऽविरतः ॥ ८ ॥

सर्वथा विरतिरहित इत्यर्थः।

संयताऽसंयतो देशविरतः ॥ ९ ॥

देशेन—अंशरूपेण व्रताराधकः इत्यर्थः। पूर्णव्रताभावेऽविरतोऽप्यसौ कथ्यते।

५—तत्त्वों पर सत्य श्रद्धा रखनेवालेको सम्यग्दृष्टि—सम्यक्त्वी कहते हैं।

६—सम्यग्दृष्टिके पांच लक्षण होते हैं – शम, संवेग, निर्वेद, अनुकम्पा और आस्तिक्य।

क्रोधादिके उपशमको शम कहते हैं। मोक्षकी अभिलाषाका नाम संवेग है। निर्वेदका अर्थ है—संसारसे विरत होना। अनुकम्पा, दया, आस्तिक्यका अर्थ है—आत्मा, कर्म आदि—पर विश्वास करना।

७—शंका, कांक्षा, विचिकित्सा, परपाषण्डप्रशंसा, और परपाषण्डपरिचय इन पांच दोषोंसे सम्यक्त्व दूषित होती है।

शंका—तत्त्वोंमें सन्देह करना। कांक्षा—कुमतकी वाञ्छा करना। विचिकित्सा—धर्मके फलमें सन्देह करना। परपाषण्डप्रशंसा—मिथ्यादृष्टि और व्रतभ्रष्ट पुरुषोंकी प्रशंसा करना। परपाषण्डपरिचय—मिथ्यादृष्टि और व्रतभ्रष्ट पुरुषोंका परिचय करना।

८—असंयत—जिसके कोई भी विरति नहीं होती है, उसको अविरत कहते हैं।

९—संयतासंयत—अंशरूपसे व्रतका पालन करनेवालेको देशविरत कहते हैं।

अणुव्रतशिक्षाव्रते देशव्रतम् ॥ १० ॥

स्थूलहिंसाऽनृतस्तेयाऽब्रह्मपरिग्रहविरतिरणुव्रतम् ॥ ११ ॥

दिगुपभोगपरिभोगाऽनर्थदण्डविरतिसामायिकदेशावकाशिक-
पौषधोपवासाऽतिथिसंविभागाः शिक्षाव्रतम् ॥ १२ ॥

एषु शेषचतुष्कमेव भूयोऽभ्यासात्मकत्वात् शिक्षाव्रतम्। आद्यत्रयञ्च अणुव्रतानां गुणवर्धकत्वाद् गुणव्रतम्, क्वचिदित्यपि व्यवस्था।

सर्वव्रतः संयतः ॥ १३ ॥

सर्वव्रताराधको महाव्रतीत्यर्थः।

सामायिकच्छेदोपस्थाप्यपरिहारविशुद्धिसूक्ष्मसंपराययथाख्यातानि
चारित्रम् ॥ १४ ॥

तत्र सर्वसावद्ययोगविरतिरूपम्—सामायिकम्। पूर्वपर्यायच्छेदेन उपस्थाप्यते—महाव्रतेष्वारोप्यते इति च्छेदोपस्थाप्यम्। द्वे अपि षष्ठात् नवमगुणस्थानान्तर्वर्त्तिनी। परिहारेण तपोविशेषेण विशुद्धिरूपम—परिहारविशुद्धिः, सप्तमषष्ठयोः। दशमस्थम्—सूक्ष्मसंपरायः। वीतरागावस्थम्—यथाख्यातम्

संयतासंयत पूर्णव्रती नहीं होता इसलिए उसे कहीं कहीं अविरत भी कहा जाता है।

१०—अणुव्रत और शिक्षाव्रतको देशविरति कहते हैं।

११—स्थूल हिंसा, असत्य, अचौर्य्य, अब्रह्मचर्य, अपरिग्रह इनकी विरतिको अणुव्रत कहते हैं।

१२—दिग्, उपभोग-परिभोग, अनर्थदण्डविरति, सामायिक, देशावकाशिक, पौषधोपवास, अतिथिसंविभाग, इनको शिक्षाव्रत कहते हैं।

इनकी कहीं कहीं ऐसी व्यवस्था भी मिलती है कि इन सात व्रतोंमें शेष चार व्रत ही अभ्यासात्मक होनेके कारण शिक्षाव्रत हैं। और पहले तीन, अणुव्रतोंके गुणवर्द्धक होनेके कारण गुणव्रत हैं।

१३—पूर्णव्रतीको संयत कहते हैं।

१४—सामायिक, छेदोपस्थाप्य, परिहारविशुद्धि, सूक्ष्मसम्पराय और यथाख्यात ये पांच चारित्र हैं।

मोक्षके लिए कियेजानेवाले प्रकृष्ट आचरण—त्यागको चारित्र कहते हैं। सर्वथा सावद्य योगोंकी विरतिको सामायिक कहते हैं। पूर्व अवस्थाको छेदकर महाव्रतोंमें अवस्थित करनेको छेदोपस्थाप कहते हैं। ये दोनों छठेसे नौवें गुणस्थानतक होते हैं। परिहार का अर्थ है—एक प्रकारकी तपस्या, उससे जो विशुद्धिरूप चारित्र होता है, उसे परिहारविशुद्धि कहते हैं। वह सातवें, छठे

पुलाकबकुशकुशीलनिर्ग्रन्थस्नातका निर्ग्रन्थाः ॥ १५ ॥

बाह्याभ्यन्तर[1]परिग्रहग्रन्थिरहितः—निर्ग्रन्थः। तत्र पुलाको निस्सारो धान्यकणः, तद्वत् संयमं मनागसारं कुर्वन् निर्ग्रन्थः—पुलाक उच्यते; स च द्विविधः—लब्ध्या आसेवनया च। बकुशं कर्बुरं चारित्रं यस्य स बकुशः। कुत्सितं शीलं यस्य स कुशीलः; द्विविधोऽयम्—प्रतिसेवनाकुशीलः, कषाय-कुशीलश्च। मोहनीयग्रन्थिरहितः निर्ग्रन्थः—वीतरागः। स्नात इव स्नातकः केवलीति

संयमश्रुतप्रतिसेवनातीर्थलिङ्गलेश्योपपातस्थानादिविकल्पतो भावनीयाः ॥१६॥

पंचापि निर्ग्रन्था एतैर्भेदैर्विचारणीयाः। यथा सामायिकादौ कस्मिन् संयमे भवन्ति, कियत् श्रुतमधीयते, मूलोत्तरगुणेषु प्रतिसेवना क्रियते न वा,

१—बाह्यपरिग्रहः क्षेत्रवस्त्वादिभेदेन नवविधः, मिथ्यात्वं, नव नोकषायाः कषाय चतुष्टयं चेति चतुर्दशविध आभ्यन्तरः।

गुणस्थानमें होता है। जिसमें कषाय सूक्ष्म होता है, उसे सूक्ष्मसंपराय-चारित्र कहते हैं। वीतरागचारित्रको यथाख्यातचारित्र कहते हैं।

१५—निर्ग्रन्थ (साधु) पांच प्रकारके होते हैं—पुलाक, वकुश, कुशील, निर्ग्रन्थ और स्नातक।

जो वाह्य एवं आभ्यन्तरकी ग्रन्थिसे मुक्त होता है, उसे निर्ग्रन्थ कहते हैं। सार रहित धान्यकणोंका नाम पुलाक है, पुलाककी तरह संयमको कुछ निस्सार करनेवाला निर्ग्रन्थ पुलाक कहलाता है। वह दो प्रकारका होता है—लब्धिपुलाक और आसेवना (दोषाचरण) पुलाक। जिसका चारित्र कावरचितरा—अतिचार के धब्बोंवाला होता है, उसे वकुश कहते हैं। कुत्सित आचारवाले को कुशील कहते हैं और वह दो प्रकारका होता है—प्रतिसेवना-कुशील—जो दोषाचरणसे मलिन होता है। दूसरा कषायकुशील—जो कषायसे मलिन होता है। मोहकी ग्रन्थिसे रहित होता है, उसे निर्ग्रन्थ—वीतराग कहते हैं। पूर्ण शुद्धको स्नातक (केवली) कहते हैं।

१६—संयम, श्रुत, प्रतिसेवना, तीर्थ, लिंग, लेश्या, उपपात, स्थान आदिके भेदसे निर्ग्रन्थोंके अनेक भेद होते हैं।

जैसे इन पांचों प्रकारके निर्ग्रन्थोंमें सामायिक आदि कौनसा चारित्र होता है, श्रुतका अध्ययन कितना करते हैं, मूल एवं उत्तर-गुणोंमें विराधना करते हैं या नहीं, तीर्थ (शासन) में होते हैं या अतीर्थमें, वेश (साधु, गृहस्थ वेश आदि) कैसा होता है, लेश्यायें

तीर्थे भवन्ति अतीर्थे वा, कस्मिन् लिङ्गे वेषे भवन्ति, कस्मिन् स्थाने उपपातः—उत्पत्तिः, कतिसंयमस्थानानि इत्यादि ।

योगवर्गणान्तर्गतद्रव्यसाचिव्यादात्मपरिणामो लेश्या ॥१७॥

मनोवाक्कायवर्गणापुद्गलद्रव्यसंयोगात् संभूतः आत्मनः परिणामः लेश्याऽभिधीयते ।

उक्तञ्च—

कृष्णादिद्रव्यसाचिव्यात् परिणामोऽयमात्मनः ।
स्फटिकस्येव तत्रायं लेश्या शब्दः प्रवर्तते ॥

तत्प्रायोग्यपुद्गलद्रव्यम्—द्रव्यलेश्या, क्वचिद् वर्णादिरपि ।

कृष्णनीलकापोततेजःपद्मशुक्लाः ॥१८॥

आद्यास्तिस्रोऽशुभाः पराश्च शुभाः ।

स्त्रीपुंनपुंसकानामन्योन्यं विकारो वेदः ॥१९॥

वेदमोहोदयात् स्त्रीपुंनपुंसकानामन्योन्याभिलापरूपो विकारः—स्त्रीवेदः, पुंवेदः, नपुंसकवेदः क्रमेण करीषतृणेष्टिकाग्निसमानः । असौ नवमगुणस्थानं[1] यावत्, षष्ठगुणस्थानात् परतः प्रदेशवेद्य एव ।

अकेवली छद्मस्थः ॥२०॥

१—इदमादौ सवेदम्, अन्ते चावेदम् ।

कितनी होती हैं, किन स्थानोंमें उत्पन्न होते हैं और संयमके स्थान, —प्रकार कितने होते हैं।

१७—योगवर्गणाके अन्तर्गत पुद्गलोंकी सहायतासे होनेवाले आत्म-परिणामको लेश्या कहते हैं।

जैसे "कृष्ण आदि छः प्रकारके पुद्गलद्रव्योंके सहयोगसे स्फटिक के परिणमनकी तरह होनेवाला आत्म परिणाम लेश्या है।" भाव लेश्याओंके योग्य पुद्गलोंको और कहीं कहीं वर्ण आदिको भी द्रव्य लेश्या कहते हैं।

१८—लेश्यायें छः हैं—कृष्ण, नील, कापोत, तेजः, पद्म और शुक्ल।

पहली तीन अशुभ हैं और शेष तीन शुभ।

१९—स्त्री, पुरुष और नपुंसकोंकी जो पारस्परिक अभिलाषा—विकार होता है, उसे वेद कहते हैं।

पुरुषके प्रति स्त्रीका विकार होता है, उसे स्त्रीवेद, स्त्रीके प्रति पुरुषका विकार होता है, उसे पुरुषवेद और इन दोनोंके प्रति नपुंसकका विकार होता है, उसे नपुंसकवेद कहते हैं। इनका विकार क्रमशः करीष (कंडे), तृण एवं ईंटकी आगके समान होता है, यह नवम गुणस्थान तक होता है। छठे गुणस्थानके आगे सिर्फ प्रदेशवेद्य होता है।

२०—अकेवलीको छद्मस्थ कहते हैं।

घातिकर्मके उदयका नाम छद्म है। इस अवस्थामें रहनेवालेको

घातिकर्मोदयः—छद्म, तत्र तिष्ठतीति छद्मस्थः, द्वादशगुणस्थान-पर्यन्तवर्ती।

अकषायो वीतरागः ॥२१॥

स च उपशान्तकषायः क्षीणकषायो वा भवति। अयमत्र भावः—अष्टम-गुणस्थानादग्रे जिगमिषूणां द्वयी गतिः—उपशमश्रेणी क्षपकश्रेणी च। तत्र उपशमश्रेण्यारूढो मुनिर्मोहकर्मप्रकृतीरुपशमयन् एकादशे सर्वथा उपशान्त-मोहो भवति। क्षपकश्रेण्यारूढश्च ताः[1] क्षपयन् द्वादशे सर्वथा क्षीणमोहो भवति। उपशमश्रेणिमान् स्वाभावात् प्रतिपात्येव द्वितीयस्तु अप्रतिपाती।

ईर्यापथिकस्तस्य बन्धः ॥२२॥

ईरणम्—ईर्या—गतिः, उपलक्षणत्वात् योगः, पन्था—मार्गो यस्य बन्धस्य स ईर्यापथिकः। अयञ्च सातवेदनीयरूपो, योगमात्रनिमित्तो, द्विसमयस्थितिको भवति।

सांपरायिकः शेषस्य ॥२३॥

सकषायस्य शुभाशुभकर्मबन्धः सांपरायिक उच्यते, स च सप्तकर्मणामान-

---

१—मोहकर्मप्रकृतीः

छद्मस्थ कहते हैं। यह अवस्था बारहवें गुणस्थान तक रहती है।

२१—कषाय रहित आत्माको वीतराग कहते हैं।

वीतराग दो प्रकारके होते हैं—उपशान्तकषाय और क्षीण-कषाय। आठवें गुणस्थानसे आगे जानेवालोंके लिए दो मार्ग होते हैं—उपशम श्रेणी और क्षपक श्रेणी। उपशम श्रेणीमें आरूढ होनेवाला मुनि मोहकर्मको उपशान्त करता हुआ ग्यारहवें गुणस्थानमें मोहको सर्वथा उपशान्त कर देता है—उपशान्तमोह हो जाता है और क्षपक श्रेणीमें आरूढ होनेवाला मोह कर्मको खपाता हुआ बारहवें गुणस्थानमें मोहकर्मको निर्मूल कर देता है—क्षीणमोह हो जाता है। उपशम श्रेणीवाला मुनि उससे आगे नहीं जा सकता। वहींसे नीचेके गुणस्थानोंमें आ जाता है, क्षपक श्रेणीवाला क्रमशः आगे बढ़ता हुआ उसी भवमें मोक्ष प्राप्त कर लेता है।

२२—वीतरागके जो कर्मबन्ध होता है, उसे ईर्यापथिक कहते हैं।

जिस बन्धनका मार्ग गति (योग) होता है, उसका नाम ईर्या-पथिक है—यह ईर्यापथिकका शाब्दिक अर्थ है। ईर्यापथिक बन्ध सात वेदनीयका ही होता है। इसका हेतु एकमात्र योग ही है और उसका कालमान दो समयका होता है।

२३—कषाययुक्त आत्माओंके जो शुभाशुभ कर्मबन्ध होता है, उसे साम्परायिक बन्ध कहते हैं।

नवमें गुणस्थान तक सात कर्मोंका बन्ध होता है और आयुष्य

वमगुणस्थानम्, आयुर्बन्धकाले तृतीयवर्जमासप्तममष्टकर्मणामपि, आयुर्मोहौ विना षट्कर्मणां च दशमे ।

अबन्धोऽयोगी ॥२४॥

शैलेश्यवस्थायां चतुर्दशगुणस्थाने निरुद्धमनोवाक्काययोगः अयोगी, स च सर्वथा बन्धरहितत्वात् अबन्धो भवति ।

सशरीरः संसारी ॥२५॥

चतुर्दशगुणस्थानं यावत् ।

सुखदुःखानुभवसाधनं शरीरम् ॥२६॥

औदारिकादितत्तद्वर्गणाजन्यत्वेन प्रतिक्षणं शीर्यत इति शरीरम् ।

औदारिकवैक्रियाहारकतैजसकार्मणानि ॥२७॥

तत्र स्थूलपुद्गलनिष्पन्नम्, रसादिधातुमयम्—औदारिकम्, मनुष्यतिरश्चाम् । विविधरूपकरणसमर्थम्—वैक्रियम्, नारकदेवानाम्, वैक्रियलब्धिमतां नरतिरश्चां वायुकायिकानाञ्च । आहारकलब्धिनिष्पन्नम्—आहारकम्, चतुर्दशपूर्वधराणाम् । तेजोलब्धिनिमित्तं दीप्तिपाचननिमित्तञ्च तैजसम् । कर्मणां समूहस्तद्विकारो वा कार्मणम्, एते च सर्वसंसारिणाम् ।

बन्धके समय तीसरे गुणस्थानको छोड़कर सातवें गुणस्थान तक आठ कर्मोंका बन्ध होता है तथा दसवें गुणस्थानमें आयुष्य और मोहकर्मको छोड़कर शेष छः कर्मोंका बंध होता है।

२४—अयोगीके कर्मबन्ध नहीं होता है।

शैलेशी अवस्था—चौदहवें गुणस्थानमें जब मन, वचन और काय योगका निरोध हो जाता है, तब उसे अयोगी कहते हैं।

२५—शरीरवाले जीवोंको संसारी कहते हैं।

संसारी चौदहवें गुणस्थान तक होता है।

२६—जिसके द्वारा पौद्गलिक सुख-दुःखका अनुभव किया जाता है, उसे शरीर कहते हैं।

औदारिक आदि वर्गणाओंसे उत्पन्न होनेके कारण जो प्रतिक्षण शीर्ण होता है (सड़ता है), उसका नाम शरीर है—यह शरीरका शाब्दिक अर्थ है।

२७—शरीर पांच प्रकारके होते हैं—औदारिक, वैक्रिय, आहारक, तैजस और कार्मण।

स्थूल पुद्गलोंसे निष्पन्न एवं रस आदि धातुमय शरीरको औदारिक कहते हैं—यह मनुष्य और तिर्यञ्चोंके होता है। जो भांति-भांतिके रूप करनेमें समर्थ हो, उसे वैक्रिय कहते हैं, यह नारक, देव, वैक्रियलब्धिवाले[1] मनुष्य और तिर्यञ्च तथा वायु-

---

१—जिसके द्वारा मन-इच्छित विक्रिया की जा सके यानी इच्छानुकूल शरीर, उसकी आकृतियां या अन्य वस्तुएं बनाई जा सकें, उस आत्मशक्तिका नाम वैक्रियलब्धि है।

उत्तरोत्तरं सूक्ष्माणि पुद्गलपरिमाणतश्चासंख्येयगुणानि ॥२८॥

तैजसकार्मणे त्वनन्तगुणे ॥२९॥

एते चान्तरालगतावपि ॥३०॥

द्विविधा च सा—ऋजुर्विग्रहा च। तत्रैकसामयिकी ऋजुः, चतुःसमयपर्यन्ता च विग्रहा। तत्रापि द्विसामयिकमनाहारकत्वम्। अनाहारकावस्थायां च कार्मणयोग एव।

कायके होता है। आहारक[1]लब्धिसे निष्पन्न शरीरको आहारक कहते हैं। यह चतुर्दश-पूर्वधर[2] मुनिके होता है। जिससे तेजो[3]-लब्धि मिले और दीप्ति एवं पाचन हो उसे तैजस शरीर कहते हैं। कर्मसमूहसे निष्पन्न अथवा कर्मविकारको कार्मण शरीर कहते हैं। ये दोनों सब संसारी जीवोंके होते हैं।

२८—पांचों शरीर उत्तरोत्तर सूक्ष्म और प्रदेश (स्कन्ध) परिमाणसे असंख्य गुण होते हैं।

२९—तैजस और कार्मण प्रदेश परिमाणसे अनन्त गुण होते हैं।

३०—तैजस और कार्मण दोनों अन्तराल (दूसरे जन्ममें जानेके समय बीचकी गति) में भी होते हैं।

अन्तराल गति दो प्रकारकी होती है—ऋजु और विग्रह। जिस गतिमें एक समय लगे, उसे ऋजु और जिसमें दो, तीन एवं चार समय लगे, उसे विग्रहगति कहते हैं। विग्रहगतिमें दो समय तक अनाहारक अवस्था रहती है और अनाहारक अवस्थामें सिर्फ एक कार्मणयोग ही रहता है।

१—जिसके द्वारा चतुर्दशपूर्वधर मुनि एक हाथके पुतलेका निर्माण करते हैं, उसे केवलीके पास भेजकर अपने प्रश्नोंका उत्तर मंगवाते हैं, उस आत्मशक्तिका नाम आहारकलब्धि है।

२—जैन साहित्यमें मुख्य बारह अंग हैं। उनमें दृष्टिवाद बारहवां अंग है। वह सबसे अधिक विशाल है। चवदह पूर्वकी विशाल ज्ञानराशि उसीके अन्तर्गत है।

३—जिसके द्वारा उपघात या अनुग्रह किया जा सके उस शक्तिका नाम तेजोलब्धि है।

औपपातिकचरमशरीरोत्तमपुरुषाऽसंख्येयवर्षायुषो निरुपक्रमायुषः ॥३१॥

उपक्रमोऽपवर्तनमल्पीकरणमित्यर्थः। निबिडबन्धनिमित्तत्वात् तद्रहितायुषो निरुपक्रमायुषः। तत्रौपपातिकाः—नारकदेवाः। चरमशरीरास्तद्भवमुक्तिगामिनः। उत्तमपुरुषाश्चक्रवर्त्यादयः। असंख्यवर्षायुषो—यौगलिका नरास्तिर्यञ्चश्च।

शेषाः सोपक्रमायुषोऽपि ॥३२॥

अध्यवसाननिमित्ताहारवेदनापराघातस्पर्शोच्छ्वासनिश्वासाउपक्रमकारणानि ॥३३॥

अध्यवसानम्—रागस्नेहभयात्मकोऽध्यवसायः। निमित्तम्—दण्डशस्त्रादि। आहारः—न्यूनोऽधिको वा। वेदना नयनादिपीडा। पराघातः—गर्त्तपातादिः। स्पर्शः भुजङ्गादीनाम्। उच्छ्वासनिःश्वासौ—व्याधिरूपेण निरुद्धौ।

वेदनादिभिरेकीभावेनात्मप्रदेशानां तत इतः प्रक्षेपणं समुद्घातः[1] ॥३४॥

१—सम् इति एकीभावेन, उद् प्राबल्येन, घात इति हन्तेर्गत्यर्थकत्वात् आत्मप्रदेशानां बहिर्निस्सरणम्, हिंसार्थकत्वाच्च कर्मपुद्गलानां निर्जरणं समुद्घातः।

३१—औपपातिक, चरमशरीरी, उत्तम पुरुष और असंख्य वर्षकी आयुवाले निरुपक्रमायु होते हैं।

उपक्रमका अर्थ है—अपवर्तन या अल्पीकरण। जिनकी आयु गाढ बंधनसे बंधी हुई होनेके कारण उपक्रम रहित होती है, उन्हें निरुपक्रमायु कहते हैं। नारक और देव औपपतिक होते हैं। उसी भवमें मोक्ष जानेवालेको चरमशरीरी कहते हैं। चक्रवर्ती आदि उत्तम पुरुष कहलाते हैं। यौगलिक मनुष्य एवं यौगलिक तिर्यञ्च असंख्य वर्षजीवी होते हैं।

३२—शेष सब जीवोंका आयुष्य सोपक्रम और निरुपक्रम दोनों प्रकारका होता है।

३३—उपक्रमके सात कारण होते हैं—अध्यवसान, निमित्त, आहार, वेदना, पराघात, स्पर्श और उच्छ्‌वास-निःश्वास।

राग-स्नेह-भयात्मक विचारोंको अध्यवसान कहते हैं। दण्ड, शस्त्र आदिके प्रहारको निमित्त कहते हैं। आहारसे अर्थ है—अति कम भोजन करना या अधिक मात्रामें करना। वेदनाका अर्थ है—नयन आदिकी पीड़ा। पराघातका अर्थ है—गड्ढे आदिमें गिरना। स्पर्श—सांप आदिसे डसा जाना। उच्छ्‌वास-निःश्वासका रुक जाना।

३४—वेदना आदिमें घुल-मिल (तन्मय) होकर आत्मप्रदेशोंके इधर-उधर प्रक्षेप करनेको समुद्‌घात[1] कहते हैं।

१—समुद्‌घात शब्द सम्, उद् और घात, इन तीन शब्दोंके योगसे बना है। सम्‌का अर्थ है एकीभाव, उद्‌का अर्थ है प्रबलता और घातके

वेदनाकषायमारणान्तिकवैक्रियाहारकतैजसकेवलानि ॥३५॥

असद्वेद्यकर्माश्रयः—वेदना। कषायमोहकर्माश्रयः—कषायः। अन्तर्मुहूर्त्तशेषायुःकर्माश्रयः—मारणान्तिकः। वैक्रियाहारकतैजसनामकर्माश्रयाः—वैक्रियाहारकतैजसाः। आयुर्वर्जाऽघातिकर्माश्रयम्—केवलम्। सर्वेष्वपि समुद्घातेषु आत्मप्रदेशाः शरीराद् बहिर्निस्सरन्ति, तत्तत्कर्मपुद्गलानां विशेषपरिशाटश्च भवति। केवलसमुद्घाते चात्मा सर्वलोकव्यापी भवति, स चाष्टसामयिकः। तत्र च केवली प्राक्तने समयचतुष्टये आत्मप्रदेशान् बहिर्निस्सार्य क्रमेण दण्डकपाटमन्थानान्तरावगाहं कृत्वा समग्रमपि लोकाकाशं पूरयति। अग्रेतने च समयचतुष्टये क्रमेण तान् संहरन् देहस्थितो भवति। अष्टसमयेषु प्रथमेऽष्टमे च औदारिकयोगः, द्वितीये षष्ठे सप्तमे च औदारिकमिश्रः, तृतीये चतुर्थे पञ्चमे च कार्मणम्।

३५—समुद्घात सात प्रकारके होते हैं—वेदना, कषाय, मारणान्तिक, वैक्रिय, आहारक, तैजस और केवली।

वेदना समुद्घात असातवेदनीय कर्मके आश्रित होता है। कषाय समुद्घात कषाय मोहकर्मके आश्रित होता है। मारणान्तिक समुद्घात अवशिष्ट अन्तर्मुहूर्त्त आयुष्य कर्मके आश्रित होता है। वैक्रिय, आहारक और तैजस समुद्घात क्रमशः वैक्रिय, आहारक और तैजस नामकर्मके आश्रित होते हैं। केवलिसमुद्घात आयुष्यके सिवाय शेष तीन अघाति कर्मोंके आश्रित होता है। सब समुद्घातोंमें आत्मप्रदेश शरीरसे बाहर निकलते हैं और उनसे सम्बन्धित कर्मपुद्गलोंका विशेष रूपसे परिशाटन होता है। केवलि-समुद्घातके समय आत्मा समूचे लोकमें व्याप्त होती है। उसका कालमान आठ समयका है। केवलि-समुद्घात[1] के समय

दो अर्थ होते हैं—हिंसा करना एवं जाना। सामूहिकरूपसे बलपूर्वक आत्मप्रदेशोंको शरीरसे बाहर निकालना या उनका इतस्ततः विक्षेपण करना अथवा कर्म-पुद्गलोंका निर्जरण करना, समुद्घात का शाब्दिक अर्थ है।

१—समुद्घातके पहिले क्षणमें केवलीके आत्म-प्रदेश लोकके अन्त तक ऊर्ध्व और अधो दिशाकी तरफ फैल जाते हैं; उनका विष्कंभ (चौड़ाई) शरीरप्रमाण होता है, इसलिए उनका आकार दण्ड जैसा बन जाता है। दूसरे समयमें वे ही प्रदेश चौड़े होकर लोकके अन्त तक जाकर कपाटाकार बन जाते हैं। तीसरे समयमें वे प्रदेश वात वलयके सिवाय समूचे लोकमें फैल जाते हैं, इसे मन्थान कहते हैं। चौथे समयमें वे प्रदेश पूर्ण लोकमें फैल जाते हैं। इस अवस्थामें आत्मा लोकव्यापी बन जाती है। केवलि-समुद्घात वेदनीय और आयु कर्मकी स्थितिको समान करनेके लिए होता है।

इतिश्री तुलसीगणिसंकलितायां श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकायां गुणस्थानस्व-
रूपनिर्णयो नामाऽष्टमः प्रकाशः।

केवली समस्त आत्मप्रदेशोंको फैलाता हुआ चार समयमें क्रमशः दण्ड, कपाट, मन्थान और अन्तरावगाह (कोणोंको स्पर्श कर) कर समग्र लोकाकाशको उनसे पूर्ण कर देता है और अगले चार समयों में क्रमशः उन आत्मप्रदेशोंको समेटता हुआ पूर्ववत् देहस्थित हो जाता है। इन आठ समयोंमें पहले और आठवें समयमें औदारिक योग; दूसरे, छठे और सातवें समयमें औदारिकमिश्रयोग तथा तीसरे, चौथे और पांचवें समयमें कार्मण योग होता है।

इतिश्री तुलसीगणिविरचित श्रीजैनसिद्धान्तदीपिकाका गुणस्थानस्वरूप-निरूपण नामक आठवां प्रकाश समाप्त।

नवमः प्रकाशः

यथार्थनिर्णायिज्ञानं प्रमाणम् ॥१॥

संशयादिराहित्येन यथार्थं निर्णयते इत्येवंशीलं ज्ञानं प्रमाणम् ।

प्रत्यक्षं परोक्षं च ॥२॥

स्पष्टं प्रत्यक्षम् ॥३॥

पारमार्थिकं सांव्यवहारिकञ्च ॥४॥

आत्ममात्रापेक्षत्वेन केवलज्ञानं पारमार्थिकम् ॥५॥

विकलश्चावधिमनःपर्यायावपि ॥६॥

इन्द्रियमनोऽपेक्षमवग्रहादिरूपं सांव्यवहारिकम्[1] ॥७॥

१—व्यवहारप्रत्यक्षम्

नवम प्रकाश

१—यथार्थनिर्णायि ज्ञानको प्रमाण कहते हैं (संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय रहित)

२—प्रमाण दो प्रकारके होते हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष।

३—स्पष्टतया निर्णय करनेवाले ज्ञानको प्रत्यक्ष[1] कहते हैं।

४—प्रत्यक्षके दो भेद हैं—पारमार्थिक और सांव्यवहारिक।

५—केवल-ज्ञान पारमार्थिक प्रत्यक्ष है क्योंकि वह इन्द्रिय आदि साधनोंकी सहायताके बिना सिर्फ आत्मासे होता है।

६—अवधि और मनःपर्याय विकल[2] पारमार्थिक प्रत्यक्ष होते हैं।

७—इन्द्रिय और मनकी सहायतासे निर्णय करनेवाले अवग्रह[3] आदि ज्ञानको सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं।

१—इससे पदार्थका स्पष्ट प्रतिभास होता है।

२—अवधि और मनः पर्यायमें पारमार्थिक प्रत्यक्षका लक्षण पूर्ण घटित होता है फिर भी सब पर्यायोंको नहीं जान सकते इसलिए उन्हें विकल यानी अपूर्ण पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहा जाता है।

३—अवग्रह आदिका ज्ञान वास्तवमें प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु अन्य ज्ञानोंकी अपेक्षा कुछ स्पष्ट होनेसे लोक व्यवहारमें उन्हें प्रत्यक्ष माना जाता है।

अस्पष्टं परोक्षम् ॥८॥

मतिश्रुते ॥९॥

स्मृतिप्रत्यभिज्ञातर्कानुमानागमाश्च ॥१०॥

संस्कारोद्बोधजास्तदित्याकारा स्मृतिः ॥११॥

यथा स जलाशयः ।

स एवायमित्यादिसंकलनात्मकं ज्ञानं प्रत्यभिज्ञा ॥१२॥

व्याप्तिज्ञानं तर्कः ॥१३॥

साध्यसाधनयोर्नित्यसम्बन्धः व्याप्तिः । यथा—यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्निः ।

साधनात् साध्यज्ञानमनुमानम् ॥१४॥

साधयितुं योग्यं साध्यम् । निश्चितसाध्याऽविनाभाविसाधनम् । यथा—पर्वतोऽयं वह्निमान् धूमात् ।

आप्तवचनादर्थज्ञानमागमः ॥१५॥

यथावस्थितवस्तुविद् तथोपदेशकश्च आप्तः ।

८—अस्पष्टतया निर्णय करनेवाले ज्ञानको परोक्ष कहते हैं।

९—परोक्ष दो प्रकारका होता है—मति और श्रुत।

१०—अथवा परोक्षके पांच भेद हैं—स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान और आगम।

११—संस्कारके जागरणसे 'वह' इस प्रकारका जो ज्ञान होता है—अनुभूत विषयंका स्मरण होता है, उसे स्मृति कहते हैं।

'वह जलाशय,' यह पूर्ण अनुभव किये हुए जलाशयकी याद है।

१२—'यह वही है' इत्यादि रूपमें होनेवाले संकलनात्मक—जोड़रूप ज्ञानको प्रत्यभिज्ञा कहते हैं।

१३—व्याप्ति-ज्ञानको तर्क कहते हैं।

साध्य और साधनके नित्य सम्बन्धको व्याप्ति कहते हैं, जैसे—जहां-जहां धुआं (साधन) होता है, वहां-वहां अग्नि (साध्य) होती है। जिस ज्ञानसे इस सम्बन्धका निश्चय होता है, उसे तर्क कहते हैं।

१४—साधनसे साध्यका ज्ञान होता है, उसे अनुमान कहते हैं।

जो साधनेके योग्य होता है, उसे साध्य कहते हैं, साध्यके बिना जो निश्चितरूपसे न हो सके, उसे साधन कहते हैं। जैसे—यह पर्वत अग्निमान् है क्योंकि यहां धुआं है।

१५—आप्त वचनसे जो अर्थ-ज्ञान होता है, उसे आगम कहते हैं।

यथार्थ तत्त्वोंको जाननेवाला और उनका यथार्थ उपदेश करनेवाला आप्त होता है।

प्रश्नवशादेकस्मिन् वस्तुन्यविरोधेन स्याच्छाङ्कता
विधिनिषेधकल्पना सप्तभङ्गी ॥१६॥

यथा स्यादस्त्येव घटः। स्यान्नास्त्येव घटः। स्यादस्त्येव, स्यान्नास्त्येव घटः। स्यादवक्तव्यमेव घटः। स्यादस्त्येव, स्यादवक्तव्यमेव घटः। स्यान्नास्त्येव, स्यादवक्तव्यमेव घटः। स्यादस्त्येव, स्यान्नास्त्येव, स्यादवक्तव्यमेव घटः।

अनिराकृतेतरांशो वस्त्वंशग्राही ज्ञातुरभिप्रायो नयः ॥१७॥

वस्त्वंशग्राहित्वात् नासौ प्रमाणं नचाप्रमाणं किन्तु प्रमाणांश उच्यते।

नैगमसंग्रहव्यवहारऋजुसूत्रशब्दसमभिरूढैवं भूताः ॥१८॥

संकल्पग्राही नैगमः ॥१६॥

निगमः देशः संकल्प उपचारो वा तत्र भवो नैगमः।

सामान्यग्राही संग्रहः ॥२०॥

तत्र सत्तामात्रग्राही परः। यथा—विश्वमेकं सतोऽविशेषात्। द्रव्यत्वाद्यवान्तरसामान्यग्राही अपरः। यथा धर्मादीनां षड्द्रव्याणामैक्यं द्रव्यत्वाविशेषात्।

१६—प्रश्नकर्त्ताके अनुरोधसे एक वस्तुमें अविरोध रूपसे 'स्यात्' शब्द युक्त जो विधि-निषेधकी कल्पनाकी जाती है, उसे सप्तभंगी कहते हैं।

जैसे कथञ्चित् घट है। कथञ्चित् घट नहीं है। कथञ्चित् घट है और कथञ्चित् घट नहीं है। कथञ्चित् घट अवक्तव्य है। घट कथञ्चित् है और कथञ्चित् अवक्तव्य है। घट कथञ्चित् नहीं है और कथञ्चित् अवक्तव्य है। घट कथञ्चित् है, कथञ्चित् नहीं है और कथञ्चित् अवक्तव्य है।

१७—वस्तुके किसी एक अंशको जाननेवाले और अन्य अंशोका खण्डन न करनेवाले ज्ञाताके अभिप्रायको नय कहते हैं।

नय वस्तुके अंशको ग्रहण करता है, इसलिए वह न तो प्रमाण होता है और न अप्रमाण किन्तु प्रमाणका अंश होता है।

१८—नय सात हैं—नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवंभूत।

१९—ज्ञाताके संकल्पग्राही अभिप्रायको नैगम नय कहते हैं।

निगम शब्दका अर्थ है—देश, संकल्प और उपचार। इनमें होनेवाले अभिप्रायको नैगम कहते हैं।

२०—सामान्यमात्रको ग्रहण करनेवाले विचारको संग्रह नय कहते हैं।

संग्रह नयके दो भेद होते हैं—पर और अपर। सत्तामात्रको ग्रहण करनेवाले विचारको पर संग्रह कहते हैं, जैसे—विश्व एक है क्योंकि सत्ता सबमें एकरूपसे विद्यमान है। द्रव्यत्व आदि अवा-

संगृहीतार्थानां यथाविधिविभेदको व्यवहारः ॥२१॥

यथा—यत्सत्, तत् द्रव्यं पर्यायो वा ।

वर्त्तमानपर्यायग्राही ऋजुसूत्रः ॥२२॥

यथा—सुखमयोऽयं समयः ।

कालादिभेदेनार्थकृच्छब्दः ॥ २३ ॥

यथा—बभूव, भवति, भविष्यति, सुमेरुरिति भिन्नकालाः शब्दा, भिन्नार्थस्य बोधकाः ।

पर्यायैरर्थभेदकृत् समभिरूढः ॥ २४ ॥

यथा—इन्दनात्—इन्द्रः, शकनात्—शक्रः ।

क्रियापरिणतमर्थं तच्छब्दवाच्यं स्वीकुर्वन्नेवम्भूतः ॥ २५ ॥

यथा—इन्दनक्रियापरिणत इन्द्रः । एष्वाद्यास्त्रयो द्रव्यार्थिकाः शेषाश्च

न्तर सामान्योंको ग्रहण करनेवाले विचारको अपर संग्रह कहते हैं, जैसे धर्मास्तिकाय आदि छओं द्रव्य एक द्रव्य हैं क्योंकि इन सबमें द्रव्यत्व साधारणतया विद्यमान है।

२१—संग्रह नयके द्वारा एकत्रित किये हुए अर्थका विधिपूर्वक विभाग करनेवाले विचारको व्यवहारनय कहते हैं।

व्यवहार नय सामान्यकी उपेक्षा कर प्रत्येक वस्तुका विभाग करता है। जैसे सत् दो प्रकारका होता है—द्रव्य और पर्याय।

२२—वर्तमान पर्यायको ग्रहण करनेवाले विचारको ऋजुसूत्र नय कहते हैं।

जैसे—वर्तमानमें सुख है।

२३—काल आदिके भेदसे अर्थ-भेद माननेवाले विचारको शब्द नय कहते हैं।

जैसे—सुमेरु था, है और होगा। ये भिन्न-भिन्न कालवाची शब्द भिन्न-भिन्न अर्थोंके बोधक हैं।

२४—पर्यायवाची शब्दोंके द्वारा अर्थ-भेद माननेवाले विचारको समभिरूढ नय कहते हैं।

जैसे—इन्दन—दीप्तिवाला इन्द्र होता है। जो समर्थ हो, वह शक्र है।

२५—क्रिया परिणत अर्थको उसी शब्दके द्वारा कहनेवाले विचारको एवंभूत नय कहते हैं।

पर्यायार्थिकाः ।

निश्चयो व्यवहारश्चापि ॥ २६ ॥

नात्त्विकार्थाभिधायी निश्चयः । यथा—भ्रमरः पञ्चवर्णः । लोकप्रतीनार्थाम्नायी व्यवहारः । यथा—भ्रमरः कृष्णवर्णः ।

द्रव्यपर्यायात्मकं वस्तु प्रमेयम् ॥ २७ ॥

प्रमाणविषय इति यावत् ।

सामान्यविशेषसदसन्नित्यानित्यवाच्याऽवाच्याद्यनेकान्तात्मकम् ॥ २८ ॥

तुल्या प्रतीतिः सामान्यम् ॥ २६ ॥

भिन्ना प्रतीतिर्विशेषः ॥ ३० ॥

उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकं सत् ॥ ३१ ॥

तदितरदसत् ॥ ३२ ॥

सतोऽप्रच्युतिर्नित्यम् ॥ ३३ ॥

परिणमनमनित्यम् ॥ ३४ ॥

वाग्गोचरं वाच्यम् ॥ ३५ ॥

वागविषयमवाच्यम् ॥ ३६ ॥

जैसे—इन्द्र वह होता है, जो इन्दन क्रियामें परिणत हो—देदीप्यमान.हो। इनमें पहले तीन नय द्रव्यार्थिक और अन्तिम चार पर्यार्थिक हैं।

२६—अथवा नयके दो प्रकार हैं—निश्चय नय और व्यवहार नय।

तात्त्विक अर्थका कथन करनेवाले विचारको निश्चय नय कहते हैं; जैसे—भौंरा पांच वर्णवाला है। लोक प्रसिद्ध अर्थको माननेवाले विचारको व्यवहार नय कहते हैं; जैसे—भौंरा काला है।

२७—द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुको प्रमेय (प्रमाणका विषय) कहते हैं।

२८—सामान्य, विशेष, सत्, असत्, नित्य, अनित्य, वाच्य, अवाच्य आदि अनेक धर्मयुक्त होनेके कारण वस्तु अनेकान्तात्मक होती है।

२९—तुल्य (एक है) ऐसी प्रतीतिको सामान्य कहते हैं।

३०—भिन्न (पृथक्-पृथक् है), ऐसी प्रतीतिको विशेष कहते हैं।

३१—उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यात्मक स्वरूपको सत् कहते हैं।

३२—जिसमें उत्पाद, व्यय एवं ध्रौव्य न हो, उसे असत् कहते हैं।

३३—सत्की अप्रच्युति—नष्ट न होनेको नित्य कहते हैं।

३४—परिणमनको अनित्य कहते हैं।

३५—जो कहा जा सके, उसे वाच्य कहते हैं।

३६—जो न कहा जा सके, उसे अवाच्य कहते हैं।

अपेक्षाभेदादेकत्र संगतिः ॥ ३७ ॥

नहि येन रूपेण सामान्यं तेनैव रूपेण विशेषः, किन्तु अपेक्षाभेदेनेति सर्वत्र गम्यम् ।

फलमज्ञाननिवृत्तिरर्थप्रकाशो वा ॥ ३८ ॥

प्रमितिरित्यस्य पर्यायः ।

हेयोपादेयोपेक्षा बुद्धयश्च ॥ ३९ ॥

तत्र केवलज्ञानस्य फलमुपेक्षा, शेषाणाञ्च तिस्रोऽपि । इदञ्च प्रमाणाद् भिन्नाभिन्नं प्रमाणफलत्वाऽन्यथानुपपत्तेः ।

प्रत्यक्षादिप्रसिद्ध आत्मा प्रमाता ॥ ४० ॥

पदार्थानां वाचकेषु भेदेनोपन्यासो निक्षेपः ॥ ४१ ॥

जीवादिपदार्थानां वाचकेषु यथोचितभेदेनोपन्यासः—निरूपणं निक्षेपः ।

३७—अपेक्षा-भेदसे इनके विरोधका परिहार होता है।

सामान्य, विशेष, सत्, असत्, आदि आपसमें विरोधीसे जान पड़ते हैं परन्तु अपेक्षाका प्रयोग करने पर इनमें कोई विरोध नहीं रहता अर्थात् वस्तु जिस रूपसे सामान्य मानी जाती है, उसी रूपसे विशेष नहीं किन्तु अपेक्षा भेदसे मानी जाती है, जैसे—जातिकी अपेक्षा वस्तु सामान्य और व्यक्तिकी अपेक्षा विशेष होती है।

३८—प्रमाणसे अज्ञानकी निवृत्ति होती है तथा अर्थका भान होता है, यह उसका फल (प्रमिति) है।

३९—हेय-बुद्धि, उपादेय-बुद्धि और उपेक्षा-बुद्धि यह भी प्रमाणका फल है।

केवल ज्ञानका फल उपेक्षा है और शेष प्रमाणोंका फल तीनों बुद्धियां हैं। प्रमाणका फल प्रमाणसे कथंचित् भिन्न और कथंचित् अभिन्न होता है क्योंकि ऐसा हुए विना प्रमाण और फलका या तो आपसमें कोई सम्बन्ध ही नहीं रहता या वे दो नहीं रह पाते।

४०—प्रत्यक्ष आदि प्रमाणसे प्रसिद्ध आत्माको प्रमाता कहते हैं।

४१—जीवादि पदार्थोंका वाचकोंमें यथोचित भेदसे आरोप करनेको निक्षेप कहते हैं।

निक्षेपका अर्थ है—आरोप करना। जीवादि पदार्थ वाच्य हैं और जीवादि शब्द वाचक। वाच्यका वाचकमें अथवा वाचकका वाच्यमें जो आरोप किया जाता है, उसे निक्षेप कहते हैं या यों समझिये कि जो शब्द और अर्थके सम्बन्धके स्थापनकी क्रिया है,

नामस्थापनाद्रव्यभावाः ॥ ४२ ॥

तदर्थनिरपेक्षं संज्ञाकर्म नाम ॥ ४३ ॥

यथा—कश्चिद् वीराभिधः—नामवीरः ।

तदर्थवियुक्तस्य तदभिप्रायेण प्रतिष्ठापनं स्थापना ॥ ४४ ॥

भूतभाविभावस्य कारणमनुपयोगो वा द्रव्यम् ॥ ४५ ॥

यथा—भूतो भावी वीरत्वानुपयुक्तो वा वीरः—द्रव्यवीरः ।

विवक्षितक्रियापरिणतो भावः ॥ ४६ ॥

यथा—वीरत्वपरिणतः—भाववीरः ।

वह निक्षेप है।

४२—निक्षेपके चार भेद हैं—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव।

४३—मूल शब्दके अर्थकी अपेक्षा न रखनेवाले संकेतकरणको नाम-निक्षेप कहते हैं।

जैसे—किसी कुलका नाम वीर है। वह वीर भगवान्का नाम-निक्षेप है—नाम वीर है।

४४—मूल अर्थसे रहित वस्तुको उसीके अभिप्रायसे स्थापित करना स्थापना-निक्षेप है।

जैसे—वीर भगवान्की प्रतिमा—स्थापना वीर है।

४५—भूत और भावी अवस्थाके कारण अथवा उपयोग शून्यको द्रव्य-निक्षेप कहते हैं।

जैसे—कोई वीर हुआ था होगा, वह द्रव्यवीर कहा जाता है अथवा जो वीर शब्दका अर्थ जानता है किन्तु उस पर जब ध्यान नहीं होता है तब वह द्रव्यवीर कहा जाता है।

४६—विवक्षित अर्थकी क्रियामें परिणत और उपयुक्तको भावनिक्षेप कहते हैं।

जैसे—जो वीरत्वकी क्रियायुक्त होता है, वह भाववीर है अथवा वीर शब्दका अर्थ जाननेवाला उसमें उपयुक्त हो, वह भाववीर है।

अप्रस्तुतार्थाऽपाकरणात्प्रस्तुत व्याकरणाच्च निक्षेपः फलवान् ॥ ४७ ॥

इतिश्रीतुलसीगणिसंकलितायां श्री जैन-सिद्धान्तदीपिकायां प्रमाण-नय-प्रमेय-प्रमातृ-निक्षेपस्वरूपनिर्णयो नाम नवमः प्रकाशः ।

प्रकाशैर्नवभिः स्पष्टैः, मिथ्याध्वान्तप्रणाशिभिः ।
तत्त्वज्योतिर्मयी जीयाज्जैनसिद्धान्तदीपिका ॥ १ ॥

४७—अप्रस्तुत अर्थको दूर कर प्रस्तुत अर्थको प्रगट करना यह निक्षेपका फल है।

इति श्रीतुलसीगणिविरचित जैनसिद्धान्तदीपिकाका प्रमाण-नय-प्रमेय-प्रमातृ-निक्षेप-स्वरूपनिर्णय नामक नौवां प्रकाश समाप्त।

अथ प्रशस्तिश्लोकाः

व्यपाकुर्वन्नुर्वीप्रथिततरमिथ्यामततपं,
चितन्वानः शैत्यं कलिकलुषसंतप्तहृदये।
चिदासारैः सिञ्चन् भविजनमनोभूतलमलं,
सतां शान्ति पुष्यात् सपदि जिनतत्त्वाम्बुदवरः ॥१॥

न विद्युद् यच्चिह्नं न च तत इतोऽभ्रे भ्रमति यो,
न सौवं सौभाग्यं प्रकटयितुमुच्चैः स्तनति च।
पराद् याञ्चावृत्त्या मलिनयति नाङ्गं क्वचिदपि,
सतां शान्ति पुष्यात् सपदि जिनतत्त्वाम्बुदवरः ॥२॥

न वर्षत्येवैव प्रतिपलमहो वर्षणपरः,
खरांशुं ह्याच्छाद्योद्गमयति ततो ज्ञानतरणिम्।
जवासाभान् जन्तूनपि सृजति प्रोत्फुल्लवदनान्,
सतां शान्ति पुष्यात् सपदि जिनतत्त्वाम्बुदवरः ॥३॥

जैनं मतं ह्युपकृतं सुतरां यकेन, स्वाचारशीलननिरूपणकौशलेन।
तेरापथाद्यपुरुषः प्रथितः पृथिव्यां, संस्मर्यते प्रतिपलं किल भिक्षुराजः ॥४॥

सप्ताचार्या भारमल्लादयो ये, शश्वद् ध्येया ध्येयबुद्ध्या स्वसिद्ध्यै।
तत्राप्यासन्नोपकारी ममेति, भूयो भूयो मूलसूनुं स्मरामि ॥५॥

विलोक्यमानः सकृपैः समस्तैः, प्राग्वर्तितेरापथपूज्यपादैः।
प्रतीक्ष्य भिक्षोर्नवमासनस्थो, रामोत्तरोऽहं तुलसी प्रणेता ॥६॥

आर्हन्त्यतत्त्वाङ्गणदीपिकायाः, श्रीजैनसिद्धान्तसुदीपिकायाः।
जिज्ञासुभावं भजतां नितान्तं, हिताय संक्षिप्तकृतिर्मदीया ॥७॥

अङ्क्रिगगनघनवर्त्म, दृष्टियुतेऽब्दे सुमाधवे मासे।
सम्पूर्णाऽसितपक्षे, चूरूपुर्यां त्रयोदशीदिवसे ॥८॥

यावन्मेरुर्धरामध्ये, व्योम्नि चन्द्रदिवाकरौ।
तावत्तेरापथाम्नाये, जैनसिद्धान्तदीपिका ॥९॥

परिशिष्ट : १ :

(क) तुलनात्मक टिप्पण

१—४ गमनप्रवृत्तानां.............।

गइपरिणयाण धम्मो, पुग्गल जीवाण गमण-सहयारी ।
तोयं जह मच्छाणं अच्छंताणेव सो णेई ।

द्रव्यसंग्रह गाथा १७

१—५ स्थान प्रवृत्तां ....।

ठाणजुदाण अधम्मो, पुग्गल जीवाण ठाण-सहयारी ।
छाया जह पहियाणं गच्छंताणेव सो धरई ।।

द्रव्यसंग्रह गाथा १८

१—८...............लोकः ।

धम्माधम्मा कालो, पुग्गल जीवाय संति जावदियें ।
आयासे सो लोगो, तत्तो परदो अलोगुत्तो ।।

द्रव्यसंग्रह गाथा २०

१—३० जीव............समावेशो न दुर्घटः ।

अवकाशे पदार्थानां, सर्वेषां हेतुतां दधत् ।
शर्कराणां दुग्धमिव, वह्नेर्लोहादिगोलवत् ।।
परमाणवादिना द्रव्ये-णैकेनापि प्रपूर्यते ।
स्वप्रदेशस्तथा द्वाभ्या-मपि ताभ्यां तथा त्रिभिः ।।

अपि द्रव्यशतं माया-त्तत्रैवैकप्रदेशके ।
मायात्कोटिशतं माया-दपि कोटि सहस्रकम् ॥
अवगाहस्वभावत्वात्, अंतरिक्षस्य तत्समम् ।
चित्रत्वाच्च पुद्गलानां, परिणामस्य युक्तिमत् ॥
दीप्तदीपप्रकाशेन, यथायंवरकोदरम् ।
एकेनापि पूर्यते तत्, शतमप्यत्र मातिच ॥
विशत्योपधसामर्थ्यात्, पारदस्यैककर्पके ।
सुवर्णस्य कर्पशतं, तौल्ये कर्पाधिकं न तत् ॥
पुनरोपधसामर्थ्या-त्तद्द्वयं जायते पृथक् ।
सुवर्णस्य कर्पशतं, पारदस्यैककर्पके ॥

लोकप्रकाश

२—३.............. उपयोगः ।

चित्तं चेतो योगो-ऽध्यवसानं चेतनापरिणामः ।
भावो मन इति चैते, ह्युपयोगार्था जगति शब्दाः ॥

२—२० मति..............अज्ञानम् ।

सम्यग्दृष्टेर्ज्ञानं, सम्यग्ज्ञानमिति नियमतः सिद्धम् ।
आद्यत्रयमज्ञान-मपि भवति मिथ्यात्वसंयुक्तम् ॥

प्रशमरतिप्रकरण २२७

२—३० अनिन्द्रियं..............।

यथा चक्षुरादीनि प्रतिनियतदेशावस्थानानि न तथा मन इत्यनीन्द्रियं तत् ।

तत्त्वार्थराजवार्तिक पृ० ९०

अनिन्द्रियं मनोऽभिधीयते रूपग्रहणादावस्वतन्त्रत्वादसम्पूर्ण-त्वादनुदराकन्यावत् इन्द्रियकार्याकरणाद् वाऽप्यपुत्रव्यपदेशवत् ।

तत्त्वार्थ वृहद् वृत्ति ।

३—५ वनस्पतिषु................ ।

से किं तं रुक्खा पण्णत्ता ? गोयमा ! तिविहा रुक्खा पण्णत्ता । तं जहा—संखेज्जजीविया, असंखेज्जजीविया, अणंत जीविया । से किं तं अणंत जीविया ? अणंत जीविया अणेग विहा पण्णत्ता । तं जहा—आलुए, मूलए, सिंगबेरे ।..............

से किं तं संखेज्जीविया ? गोयमा ! संखेज्जीविया अणेग विहा पण्णत्ता ।

ताले तमाले तक्कलि, तेतलि सालेय सालकल्लाणे ।
सरले जायइ केअइ, कंदलि तह चम्मरुक्खेय ॥१॥
भूयरुक्खे हिंगरुक्खे, लवंग रुक्खेय होइ बोद्धव्वे ।
पूयफली खज्जूरी, बोद्धव्वा नालिएरीय ॥२॥

जे यावण्णे तहप्प गारेति-ये चाप्यन्ये तथा प्रकारा वृक्षविशेषास्ते-संख्यातजीविका इति प्रक्रमः ।

भगवती श० ८ उ० ३

४—१४...धर्माविनाभावि ।

तथाह्यचरमांगस्य, ध्यानमभ्यस्तः सदा ।
निर्जरा संवरश्च स्यात्, सकलाशुभकर्मणाम् ॥
आस्रवन्ति च पुण्यानि, प्रचुराणि प्रतिक्षणम् ।
यैर्महद्र्भिर्भवत्येष, त्रिदशः कल्पवासिषु ॥

तत्त्वानुशासन २२५-२२६

४—२८ शुभयोग............ ।

योग : शुद्ध : पुण्या-स्रवस्तु पापस्य तद्विपर्यासः ।

प्रशमरति प्रकरण २२०

५—१४ मिथ्यात्विनांच .. .. ।

ये चरकपरिव्राजकादिमिथ्यादृष्टयोऽस्माकं कर्म्मक्षयो भवत्विति धिया तपश्चरणाद्यज्ञानकष्टं कुर्वन्ति तेषां तत्त्वार्थभाष्यवृत्तिसमयसारसूत्रवृत्तियोगशास्त्रवृत्यादि ग्रन्थानुसारेण सकामनिर्जरा भवतीति संभाव्यते, यतो योगशास्त्रचतुर्थप्रकाशवृत्तौ सकाम निर्ज्जराया हेतुर्बाह्याभ्यन्तरभेदेन द्विविधं तपः प्रोक्तम्, तत्र षट्प्रकारं बाह्यं तपो, बाह्यत्वं च बाह्यद्रव्यापेक्षत्वात्परप्रत्यक्षत्वात् कुतीर्थिकैर्गृहस्थैश्च कार्यत्वाच्चेति, तथा—लोकप्रतीतत्वात्कुतीर्थिकैश्च स्वाभिप्रायेणासेव्यत्वाद् बाह्यत्वमिति । त्रिशत्तमोत्तराध्ययनचतुर्दशसहस्त्रीवृत्तौ एतदनुसारेण षड्विधबाह्यतपसः कुतीर्थिकासेव्यत्वमुक्तं परं सम्यक्दृष्टिसकामनिर्ज्जरापेक्षया तेषां स्तोका भवति, यदुक्तं भगवत्यष्टमशतकदशमोद्देशके (देशाराहएत्ति) बाल तपस्वी स्तोकमंशं मोक्षमार्गस्याराधयतीत्यर्थः, सम्यग्बोधरहितत्वात्क्रियापरत्वाच्चेति, तया च मोक्षप्राप्तिर्नभवति स्तोककर्म्मांशनिर्ज्जरणात्, भवत्यपि च भावविशेषाद्वल्कलचीर्यादिवत्, यदुक्तम् ।

आसंबरो अ सेयंबरो अ, बुद्धो य अहवअन्नो वा ।
समभावभाविअ अप्पा, लहेइ मुक्खं न संदेहो ।।

....

...अणुकंप काम निज्जर-बाल तवेदाणविणयविब्भंगे ।
संजोगविप्पओगे, वसमूसव इड्ढि सक्कारे ।।

इत्यत्राकामनिर्ज्जराबालतपसोर्भेदद्वयभणनं व्यर्थमेव, एकेनाकाम-निर्ज्जरालक्षणेन चरितार्थत्वात्।

सेन प्रश्नोत्तर ४ उल्ला०

५—२८ एकाग्र………ध्यानम्।

अंतोमुहुत्तमित्तं, चित्तावत्थाण मेगवत्थुम्मि।
छउमत्थाणं झाणं, जोगनिरोहो जिणाणं तु॥

स्थानांग वृत्ति स्था० ४ उ० १ सू० २४७

५—४२ मुक्तस्य………लोकान्तात्।

अणुपुव्वेणं अट्ठकम्मपगडीओ खवेत्ता गगणतलमुप्पइत्ता उप्पि लोयग्गपतिट्ठाणा भवंति।

ज्ञाता अ० ६ सू० ६२

६—२ ………दया।

सा रक्खमाणे—जीवनिकायान् रक्षन् स्वतः परतश्च सदुपदेशदानतो नरकादिपाताद्वेति।

आचारांग ५-५-१६१

शृण्वन्ति येनैव हितोपदेशं, न धर्मलेशं मनसा स्पृशन्ति।
रुजः कथंकारमथापनेया—स्तेषामुपायस्त्वयमेक एव॥
परदुःखप्रतीकारमेवं ध्यायन्ति ये हृदि।
लभन्ते निर्विकारं ते, सुखमायति सुन्दरम्॥

शान्तसुधारस १५-६-७

६—६ बलप्रयोग……… ।

अर्हन्तोऽपि प्राज्यशक्तिस्पृशः किं,
धर्मोद्योगं कारयेयुः प्रसह्य।

दधुः शुद्धं किन्तु धर्मोपदेशं,

यत् कुर्वाणा दुस्तरं निस्तरंति ॥

शान्तसुधारस १६-४

६—१२ रागः ········· ।

रागः सांसारिकः स्नेहोऽनुग्रहलक्षणः ।

षड्दर्शनवृत्ति

७—२४ संवरो निर्जरा च ।

धर्मस्य कर्मानुपादाननिर्जरणलक्षणस्य साधनानि हेतवोऽहिंसादीनि, तानि लक्षणं स्वभावो यस्य स तथेति ।

हारिभद्रीय अष्टक १३

७—२६ शान्ति मुक्ति············ ।

पाशुपतैस्तु धर्मशब्देनोक्तानि । यतस्ते दशधर्मानाहुः । तद्यथा—

अहिंसा सत्यवचन-मस्तैन्यं चाप्य कल्पना ।

ब्रह्मचर्यं तथाऽक्रोधो, ह्यार्जवं शौचमेव च ॥

संतोषो गुरुशुश्रूषा, इत्येते दश कीर्तिताः ॥

बौद्धैः पुनरेताः कुशलधर्मा उक्ताः यदाहुस्ते—

दश कुशलानि । तद्यथा—

हिंसास्तैन्योऽन्यथाकामं, पैशून्यं परुषानृतम् ।

संभिन्नाऽलापं व्यापाद-मभिध्यां दृग्विपर्ययम् ॥

पापं कर्मेति दशधा, कायवाङ्मानसैस्त्यजेत् ॥

(अत्र च अन्यथाकामं पारदार्यम्, सभिन्नाऽलापोऽसंबद्धभाषणं,

व्यापादः परपीडाचिन्तनम् ।

अभिध्या धनादिष्वसंतोषः, परिग्रह इति तात्पर्यम् । दृग्विपर्ययो

मिथ्याभिनिवेश एतद्विपर्ययाश्च दशकुशलधर्मा भवन्तीति)
वैदिकैस्तु ब्रह्मशब्देनैतान्यभिहितानि ।

हारिभद्रीय अष्टक १३

८—३ ....मिथ्यादृष्टिः ।

यया धर्ममधर्मंच, कार्यं चाकार्यमेव च ।
अयथावत्प्रजानाति, बुद्धिः सा पार्थ ! राजसी ॥
अधर्मं धर्ममिति या, मन्यते तमसावृता ।
सर्वार्थान्विपरीतांश्च, बुद्धिः सा पार्थ ! तामसी ॥

गीता अ० १८-३१ । ३२

८—५ ....सम्यक्दृष्टिः ।

प्रवृत्ति च निवृत्ति च, कार्याकार्ये भयाभये ।
बन्धमोक्षं च या वेत्ति, बुद्धिः सा पार्थ ! सात्विकी ॥

गीता अ० १८-३०

८—१० देशाराधक... .. .. ।

तत्थणं जे से पढमे परिस जाए सेणं पुरिसे सीलवं असुयवं उवरए, अविण्णयधम्मे, एसणं गोयमा ! मए पुरिसे देसाराहए पण्णत्ते—देसाराहए तिस्तोकमंशं मोक्षमार्गस्याराधयतीत्यर्थः । सम्यग्बोधरहितत्वात् क्रियापरत्वात् ।

भगवती श० ८ उ १०

८—२६ सुख.....शरीरम् ।

आधारो देहो च्चिअ, जं सुहदुक्खोवलद्धीणं ।

विशेषावश्यक भाष्य गा० २००३

८—३५ (क) आयुर्वर्जं……… ।

केवलिसमुद्घातः सदसद्वेद्यं शुभाशुभनामोच्चनीचैः गोत्रकर्माश्रयः ।

प्रज्ञापनावृत्ति पद ३६

८—३५ (ख) तत्र च केवली…… ।

दण्डं प्रथमे समये, कपाटमथ चोत्तरे तथा समये ।
मन्थनमथ तृतीये, लोकव्यापी चतुर्थे तु ॥१॥
संहरति पञ्चमे, त्वन्तराणि मन्थानमथ पुनः षष्ठे ।
सप्तमके तु कपाटं, संहरति ततोऽष्टमे दण्डम् ॥ २ ॥

प्रज्ञापना पद १८ वृत्त्यन्तर्गत

९—३१ उत्पाद्………सत् ।

सद्द्रव्यं वा ।

भगवती श० ८ उ० ९ सत्पदद्वार

माउयाणुओगे (उपन्ने वा विगए वा धुवे वा) ।

स्थानांग स्था० १०

(ख) विशेषव्याख्यानात्मक टिप्पण (संस्कृत)

१—३ गुणपर्यायाश्रयो द्रव्यम्।

गुणपर्याययोर्भाजनं कालत्रये एकरूपं द्रव्यं स्वजात्या निजत्वेन एकस्वरूपं भवति। परं पर्यायवत् न परावृत्तिं लभते तद् द्रव्यमुच्यते। यथा—ज्ञानादिगुणपर्यायभाजनं जीवद्रव्यम्। रूपादिगुणपर्यायभाजनं पुद्‌गलद्रव्यम्। सर्वरक्तत्वादिघटत्वादिगुणपर्यायभाजनं मृद्‌द्रव्यम्।

द्रव्यानुयोगतर्कणा अ० २ पृ० ११

१—५ जीवपुद्‌गलानां……………।

ननु यदि जीवपुद्‌गलेभ्य एव गतिस्थिती भवतस्तदा कृतं धर्माधर्माभ्यां तत्तत्कार्यस्यान्यथासिद्धेः इति चेत्? तत्र, जीवपुद्‌गलेभ्यः परिणामिकारणेभ्यो गतिस्थित्योरुत्पादेऽपि ज्ञानोत्पत्तौ चक्षुरादेरिव ताभ्यां सहकारितया धर्माधर्मास्तिकाययोरप्यपेक्षणात्। न च क्षिति-जल-तेजसां तत्र सहकारित्वं वाच्यम्, क्षित्याद्यभावेऽपि वियति पक्षिणां पवनोद्‌भूतरुतादीनां च गतिस्थित्योरुपलम्भात्। ननु वियति स्थूलक्षित्याद्यभावेऽपि सूक्ष्मक्षित्यादिसम्भवात् तदपेक्षयैव तत्र पक्ष्यादीनां गतिस्थिती भविष्यत इति चेत्? न, एवं तर्हि सूक्ष्मक्षित्यादीनां तत्र गतिस्थित्योरभावप्रसङ्गः, तदीयगतिस्थित्योस्तत्रापेक्षाकारणान्तराभावात्, अतएव न वायोरप्यपेक्षा-

कारणता, तस्याप्यपेक्षाकारणान्तराभावेन गतिस्थित्योरभावप्रसङ्गात्, तस्माद् ययोर्न गत्वा स्थितिः स्थित्वा च न गतिस्तन्निमित्ते जीवपुद्गलानां गतिस्थिती, न च धर्माधर्मास्तिकायाभ्यामन्यस्तादृशः क्षित्यादिषु कश्चिदप्यस्ति। ननूक्तस्वरूपाभावात् क्षित्यादीनां मा भूत् कारणत्वम्, तद्योगाच्चाकाशस्य तद् भविष्यति इति चेत् न, लोकालोकविभागाभावप्रसंगात्, यत्र हि जीवपुद्गलानां गतिस्थिती स्तः स लोक इतरस्तु अलोक इति लोकालोकव्यवस्था, आकाशनिमित्तत्वे तु गतिस्थित्योरलोकेऽपि तद्भावप्रसङ्गेन लोकत्वप्राप्तचाऽलोकवार्ताप्युच्छिद्येत अतएव पुण्यपापयोरपि न तदपेक्षाकारणत्वम्, स्वदेहव्यापकात्मगतत्वेन नियतदेशस्थयोरपि पुण्यपापयोः पुद्गलानां गतिस्थितिकारणत्वेऽसम्बद्धत्वाविशेषात्, तन्महिम्नैव तेषां लोक इवालोकेऽपि गतिस्थितिप्रसङ्गात्, तथा चालोकस्यापि लोकत्वमापद्येत, मुक्तात्मनां च पुण्यपापभावेन इतः कर्मक्षयेण मुक्तौ गच्छतां गतेस्तत्र स्थितेश्चाभावप्रसङ्गात्, नाप्यालोकतमसोस्तदपेक्षाकारणत्वम्, अह्नि तमोऽभावेऽपि रजन्यां चालोकाभावेऽपि गतिस्थितिदर्शनात्, न च यदभावेपि यद् भवति तद् तस्य कार्यं नाम, तस्मात् क्षित्यादीनामपेक्षाकारणत्वाभावाद् व्यापकयोर्धर्माधर्मास्तिकाययोरेव जीवपुद्गलगतिस्थिती प्रति अपेक्षाकारणत्वमिति स्थितम्। न चैव सति सर्वदा जीवादीनां गतिस्थितिप्रसङ्ग इति वाच्यं सदा सान्निध्येऽप्येतयोः स्वयं गतिस्थितिपरिणतानामेव जीवादीनां गतिस्थित्युपष्टम्भकत्वात्, तथा च प्रयोगः जीवपुद्गलानां गतिसाधारणबाह्यनिमित्तापेक्षा, गतित्वात्, एकसरोजलाश्रितानां प्रभूतमत्स्यादीनां गतिवत्।

पंचलिंगी टीका पत्र ९१

१—८ अपरिमितस्याकाशस्य··· ········ ।

आकाशथिग्गलं लोकः। स हि महतो बहिराकाशस्य विनत-पटस्य थिग्गलमिव प्रतिभाति ।

प्रज्ञापना वृत्ति १५-१

१—१२ महास्कन्ध············ ।

योऽप्यचित्तमहास्कन्धः, समुद्घातोऽस्त्यजावजः ।
अष्टसामयिकः सोऽपि, ज्ञेयः सप्तमवत्सदा ॥
पुद्गलानां परीणामा-द्विश्रसोत्यात्स जायते ।
अष्टभिः समयैर्जात-समाप्तो जिनसत्कथत् ॥

लोकप्रकाश ३-२७७।२७८

१—१४ कारणमेव··········· ।

तदन्त्यमित्यादि सूक्ष्मो नित्यश्च परमाणुर्भवति सर्वेभ्यः पुद्गलेभ्योऽतिसूक्ष्म इत्यर्थः, पर्यायार्थतयाऽनित्यत्वेऽपि द्रव्यार्थतया तु नित्यः, पुनः कीदृशः परमाणुः, एकरसवर्णगन्धः—एक एव वर्णो-गन्धोरसश्च परमाणौ यस्मिन् स, पुनः कीदृशः, द्विस्पर्शः—द्वौ स्पर्शौ यस्मिन् स, शीतोष्णस्निग्धरूक्षाख्यानां चतुर्णां स्पर्शानां मध्यात् अविरुद्धस्पर्शद्वयोपेत इत्यर्थः, पुनः कीदृशः परमाणुः, कार्य-लिङ्गः—कार्यं घटपटादिवस्तुजातं तल्लिङ्गंज्ञापकं यस्य स, कथ-मित्याह—यतः तत् परमाण्वाख्यं सर्वेषां पदार्थानामन्त्यं कारणं वर्तते । अयमत्र भावार्थः—सर्वेऽपि द्विप्रदेशादयः स्कन्धाः तथा संख्यातप्रदेशाः असंख्यातप्रदेशा अनन्तप्रदेशाश्च । ये स्कन्धास्तेषां सर्वेषां पदार्थानामन्त्यं कारणं परमाणुरस्तीत्यर्थः ।

१—३१ समयक्षेत्र............।

'मनुष्योत्कर्षतः समयक्षेत्रात्समयप्रधानं क्षेत्रं मयूरव्यंसकादित्वान् मध्यपदलोपी समासः यस्मिन् अर्घ-तृतीय-द्वीपप्रमाणे सूर्यादिक्रिया-व्यंग्यः समयोनाम' कालद्रव्यमस्ति तत्समयक्षेत्रं मानुषक्षेत्रमिति भावः।

प्रज्ञापना वृत्ति पद २१

२—४ साकारोऽनाकारश्च।

सचेतने अचेतने वा वस्तुनि उपयुञ्जान आत्मा यदा सपर्यायमेव वस्तु परिच्छिनत्ति तदा स उपयोगः साकार उच्यते इति। तथा न विद्यते तथोक्तरूप आकारो यत्र सोऽनाकारः स चासावुपयोग-श्चानाकारोपयोगः। यत्तु वस्तुनः सामान्यरूपतया परिच्छेदः सोऽनाकारोपयोगः स्कन्धावारोपयोगवदित्यर्थः।

प्रज्ञापना वृत्ति प० २८

जं सामण्णग्गहणं, दंसणमेयं विसेसियं णाणं।

विशेषावश्यकभाष्य

२—१० ईहा.........।

अवग्रहादुत्तरकालमवायात्पूर्वं सद्भूतार्थविशेषोपादानाभिमुखो-ऽसद्भूतार्थविशेषपरित्यागाभिमुखः प्रायोऽत्र मधुरत्वादयः शंखादि-शब्दधर्मा दृश्यन्ते न कर्कशनिष्ठुरतादयः शार्ङ्गादिशब्दधर्मा इत्येवं-रूपो मतिविशेष ईहा।

प्रज्ञापना वृत्ति १५-२

२—१८ विशुद्धि.........।

(१) विशुद्धिकृतो भेदो यथा—

मनःपर्यायः अवधिज्ञानापेक्षया मनोद्रव्याणि विशुद्धतराणि जानीते।

(२) क्षेत्रकृतो भेदो यथा—

अवधिः उत्कर्षतः पूर्णेऽपि लोके जानीते, मनःपर्यायः मानुषक्षेत्रे एव।

(३) स्वामिकृतो भेदो यथा—

अवधिः गतिचतुष्टयेऽपि भवति, मनःपर्यायः संयतानामेव।

(४) विषयकृतो भेदो यथा—

अवधिः समस्तरूपिद्रव्याणि जानीते, मनःपर्यायः केवलं मनो-द्रव्याण्येव।

२—२० अज्ञान.........

कुत्सितं ज्ञानमज्ञानं, कुत्सार्थस्य नञोऽन्वयात्।
कुत्सितत्वं तु मिथ्यात्व-योगात् तन्त्रिविधं पुनः॥
मतिज्ञानश्रुतज्ञाने, एव मिथ्यात्वयोगतः।
अज्ञानसंज्ञां भजतो, नीचसंगादिवोत्तमः॥
भंगा विकल्पा विरुद्धाः, स्युस्तेऽत्रेति विभंगकम्।
विरूपो वावबोधभंगो, भेदोऽयं तद्विभंगकम्॥

लोकप्रकाश ३-८६९। ८७१। ८७२

२—२२ दर्शन.........।

जं सामन्नग्गहणं, भावाणं नेय कट्टु आगारं।
अविसेसिऊण अत्थे, दंसण मिइ वुच्चए समए॥

विशेषावश्यकभाष्य

२—२३ मनः.............न दर्शनम्।

अथ मनःपर्यायदर्शनमपि कस्मान्न भवति येन पञ्चमोऽनाकारो-पयोगो न भवतीति चेदुच्यते मनःपर्यायविषयं हि ज्ञानं मनसा पर्यायानेव विविक्तान् गृह्णन् क्वचिदुपजायते, पर्यायाश्च विशेषा-

विशेषालम्बनं च ज्ञानं ज्ञानमेव न दर्शनमिति मनःपर्यायदर्शनाभाव-स्तदभावाच्च पञ्चमानाकारोपयोगासम्भव इति।

प्रज्ञापना वृत्ति प० २८

२—२८ लब्धि............उपयोगः।

लब्धिर्ज्ञानदर्शनावरणीयक्षयोपशमरूपा यत् सन्निधानादात्मा द्रव्येन्द्रियनिर्वृत्तिं प्रतिव्याप्रियते तन्निमित्त आत्मनो मनःसाचिव्या-दर्थग्रहणं प्रति व्यापार उपयोगः।

आचाराङ्ग वृत्ति

२—३० ....भावमनः।

मणदव्वालंबणो जीवस्स मणणवावारो भावमणो भण्णइ।

नन्द्यध्ययन चूर्णि

द्रव्यमनोवष्टम्भेन जीवस्य यो मनःपरिणामः स भावमनः।

प्रज्ञापना वृत्ति १५-२

२—३५ घातिकर्मणः............क्षयोपशमः।

विवक्षितज्ञानादिगुणविघातकस्य कर्मण उदयप्राप्तस्य क्षयः—सर्वथापगमः अनुदीर्णस्य तु तस्यैवोपशमो विपाकत उदयाभाव इत्यर्थः, ततश्च क्षयोपलक्षित उपशमः क्षयोपशमः, ननु चौप-शमिकेऽपि यदुदयप्राप्तं तत्सर्वथा क्षीणं शेषं तु न क्षीणं नाप्युदय-प्राप्तमतस्तस्योपशम उच्यते इत्यनयोः कः प्रतिविशेषः? क्षयोपश-मावस्थे कर्मणि विपाकत एव उदयो नास्ति, प्रदेशतस्त्वस्त्येव, उपशान्तावस्थायां तु प्रदेशतोऽपि नास्त्युदय इत्येतावता विशेषः।

अनुयोगद्वार सू० १२६

३—३ संसारिणस्त्रस............।

उष्णाद्यभितापेऽपि तत्स्थानपरिहारासमर्थाः सन्तस्तिष्ठन्तीत्येवं-

शीलाः स्थावराः। त्रसन्ति अभिसन्धिपूर्वकमनभिसन्धिपूर्वकं वा ऊर्ध्वमधस्तिर्यक् चलन्तीति त्रसाः। 'परिस्पष्टसुखदुखेच्छाद्वेषादि-लिङ्गास्त्रसनामकर्मोदयात् स्थावरा।"

तत्त्वार्थवृहद्वृत्ति पत्र १५८

३—६ समनस्का..............।

दीर्घकालिक्युपदेशेन संज्ञी, हेतुवादोपदेशेन संज्ञी, दृष्टिवादो-पदेशेन संज्ञी। येषां शब्दरूपरसगन्धस्पर्शातीतांऽनागतभावविषयः स्पष्टतर उपयोगो भवति, यश्च ईहापोहादिकरणतः स्पष्टतर उप-योगः, स दीर्घकालिक्युपदेशेन संज्ञी। "जेसिं पवित्तिनिवित्ति, इट्ठाणिट्ठेसु होइ विसए सु। तेहेउवाउ सन्नी, वेहम्मेण यडो नायं।" सम्यग्दृष्टयस्ते दृष्टिवादोपदेशेन सञ्जिनः, शेषाः सर्वेऽपि मिथ्या-दृष्टयोऽसंज्ञिनः।

वृहत्कल्प भाष्य टीका

३—३० (क) सम्मूर्च्छन..............।

त्रिषु लोकेषूर्ध्वमधस्तिर्यक् च देहस्य समन्ततो मूर्च्छनम्—अव-यवप्रकल्पनम्।

तत्त्वार्थराजवार्तिक पृ० ९८

३—३० (ख) गर्भ..............।

यत्र शुक्रशोणितयोर्गरणं—मिश्रणं भवति स गर्भः।

तत्त्वार्थराजवार्तिक पृ० ९८

३—३१ पोतजानां..............।

पोतं वस्त्रं तद्वज्जाता, पोतादिव वा वोहित्याज्जाताः।

स्थानांग टीका स्था० ८

४—२ असत् क्रिया ....।

...पापं...अशुद्धे कर्मणि, तत्कारणत्वाद् हिंसादिके कर्मणि।

पञ्चाशक ३ विव०

४—५ कथञ्चिद् मूर्तत्वस्वीकारात्.........।

"जीवेणं भंते ! पोग्गली पोग्गले ? जीवे पोग्गलीवि पोग्गलेवि।" पुद्गलाः श्रोत्रादिरूपा विद्यन्ते यस्यासौ पुद्गली। पुद्गल इति संज्ञा जीवस्य ततस्तद्योगात् पुद्गल इति।

भगवती श० ८ उ० १०

४—८ ....वेदनीयम्

वेद्यते आह्लादादिरूपेण यदनुभूयते तद् वेदनीयम्। यद्यपि च सर्वं कर्म वेद्यते तथापि पङ्कजादि शब्दवद् वेदनीयशब्दस्य रूढिविषयत्वात् सातासातरूपमेव कर्म वेदनीयमित्युच्यते न शेषमिति।

प्रज्ञापना वृत्ति पद २३

४—२५ (क) अनन्तानुबन्धी............।

अनंतान्यनुबध्नन्ति, यतो जन्मानि भूतये।
ततोऽनन्तानुबन्धाख्या, क्रोधाद्येषु नियोजिता॥

प्रज्ञापना वृत्ति पद २३

४—२५ (ख) संज्वलन............।

संज्वलयति यतिं यत्, संविग्नं सर्वपापविरतमपि।
तस्मात् संज्वलना इ-त्यप्रशमकरा निरुच्यंते।

अन्यत्राप्युक्तम्—

शब्दादीन्विषयान् प्राप्य, संज्वलयंति यतो मुहुः।
ततः संज्वलनाह्वानं, चतुर्थानामिहोच्यते॥

प्रज्ञापना वृत्ति पद २३

५—१४ द्विधापीयं..........मिथ्यात्विनाश्च ।

क्रियावादिनामक्रियावादिनां च मिथ्यादृशां सकामनिर्जरा भवति, न वा ? यदि सकामनिर्जरा, तर्हि ग्रन्थाक्षराणि प्रसाद्यानीति प्रश्ने, उत्तरम्—क्रियावादिनामक्रियावादिनां च केषाञ्चित् सकाम-निर्जरापि भवतीत्यवसीयते, यतोऽकामनिर्जराणामुत्कर्षतो व्यन्तरेष्वेव, बालतपस्विनां चरकादीनां तु ब्रह्मलोकं यावदुपपातः प्रथमोपाङ्गादावुक्तोऽस्तीति, तदनुसारेण पूर्वोक्तानां सकामनिर्जरेति तत्त्वम् ।

सेन प्रश्नोत्तर ३ उल्ला०

५—२५ बहुमानकरणं...... ......।

बहुमानो नाम आन्तरो भावप्रतिबन्धः ।

दशवैकालिक अ० ३

अन्तरङ्गप्रीतिविशेषे यथा—

धन्यास्ते वन्दनीयास्ते, तैस्त्रैलोक्यं पवित्रितम् ।
यैरेष भुवनक्लेशि - काममल्लो निराकृतः ।।

पञ्चाशक विव० १

आन्तरङ्गभावप्रतिबन्धे ।

दशवैकालिक अ०९ उ० १

गुणानुरागे ।

ज्ञाता श्रु० १ अ० १

७—१५ (क) आधाकर्मादयः...........।

१ आधाकर्म, २ उद्देशिकम्, ३ पूतिकर्म्म, ४ मिश्रजातम्, ५ स्थापना, ६ प्राभृतिका, ७ प्रादुष्करणम्, ८ क्रीतम्,

९ प्रामित्यकम्, १० परिवर्तितम्, ११ अभ्याहृतम् १२ उद्भिन्नम्, १३ मालापहृतम्, १४ आच्छेद्यम्, १५ अनिसृष्टम्, १६ अध्यव-पूरकः।

७—१५ (ख) धात्र्यादयः…… ……।

१७ धात्रीपिण्डः, १८ दूतीपिण्डः, १९ निमित्तपिण्डः, २० आजीवपिण्डः, २१ वनीपकपिण्डः, २२ चिकित्सापिण्डः २३ क्रोधपिण्डः, २४ मानपिण्डः, २५ मायापिण्डः, २६ लोभ-पिण्डः, २७ पूर्वपश्चात्संस्तवपिण्डः, २८ विद्याप्रयोगः, २९ मन्त्र-प्रयोगः, ३० चूर्णप्रयोगः, ३१ योगप्रयोगः, ३२ मूलकर्मप्रयोगः।

७—१५ (ग) शङ्कितादयः…………।

३३ शङ्कितम्, ३४ म्रक्षितम्, ३५ निक्षिप्तम्, ३६ पिहितम्, ३७ संहृतम्, ३८ दातृकर्म, ३९ उन्मिश्रम्, ४० अपरिणतम्, ४१ अन्नादिलिप्तम्, ४२ छर्दितम्।

७—२६ ग्रामनगरराष्ट्र…………लोकधर्मः।

ग्रामाः—जनपदाश्रयास्तेषां तेषु वा धर्मः—समाचारो व्यव-स्थेति ग्रामधर्मः स च प्रतिग्रामं भिन्न इति, अथवा ग्रामः—इन्द्रिय-ग्रामो रूढेस्तद्धर्मोविषयाभिलाषः १, नगरधर्मः—नगराचारःसोऽपि प्रतिनगरं प्रायो भिन्न एव २, राष्ट्रधर्मो—देशाचारः ३, पाखण्ड-धर्म—पाखण्डिनामाचारः ४, कुलधर्मः—उग्रादिकुलाचारः, अथवा कुलं चान्द्रादिकमार्हतानां गच्छसमूहात्मकं तस्य धर्मः समाचारी ५, गणधर्मो—मल्लादिगणव्यवस्था, जैनानां वा कुलसमुदायो गणः-कोटिकादिस्तद्धर्मः—तत्समाचारी ६, संघधर्मो—गोष्ठीसमाचारः आर्हतानां वा गणसमुदायरूपश्चतुर्वर्णो वा संघस्तद्धर्मस्तत्समा-चारः ७, श्रुतमेव आचारादिकं दुर्गतिप्रपतज्जीवधारणात् धर्मः

श्रुतधर्मः ८, चयरिक्तीकरणात् चारित्रं तदेव धर्मः चारित्रधर्मः ९, अस्तयः—प्रदेशास्तेषां कायो—राशिरस्तिकायः स एव धर्मो—गतिपर्यायो जीवपुद्गलयोर्धारणादित्यस्तिकायधर्मः १० ।

स्थानांग वृत्ति स्था० १०

७—३१ ....आज्ञा ।

आज्ञाप्यते इत्याज्ञा—हिताहितप्राप्तिपरिहाररूपतया सर्वज्ञोपदेशः ।

आचाराङ्ग १-२-२-७३

८—२ आत्मनः............ ।

कम्म विसोहिमग्गणं पडुच्च चउद्दस गुणट्ठाणा पण्णत्ता ।

समवायाङ्ग १४

८—२ (क) सयोगी............ ।

योगा मनोवाक्कायव्यापाराः, योगा एषां सन्तीति योगिनो, मनोवाक्कायाः सहयोगिनो यस्य येन वा स सयोगी ।

प्रज्ञापना वृत्ति पद १८

८—२ (ख) मिथ्या ....गुणस्थानम् ।

मिथ्या विपरीता दृष्टिर्यस्य स मिथ्यादृष्टिः—मिच्छादिट्ठिगुणट्ठाणा । मिथ्या विपर्यस्ता दृष्टिरर्हत्प्रणीतजीवाजीवादिवस्तुप्रतिपत्तिर्यस्य भक्षितहृत्पूरपुरुषस्य सिते पीतप्रतिपत्तिवत् स मिथ्यादृष्टिस्तस्य गुणस्थानं ज्ञानादिगुणानामविशुद्धिप्रकर्षविशुद्ध्यपकर्षकृतः स्वरूपविशेषो मिथ्यादृष्टिगुणस्थानम् । ननु यदि मिथ्यादृष्टिस्ततः कथं तस्य गुणस्थानसंभवः, गुणा हि ज्ञानादिरूपास्तत्कथं ते दृष्टौ विपर्यस्तायां भवेयुरिति ? उच्यते इह यद्यपि सर्वथाऽतिप्रबलमिथ्यात्वमोहनीयोदयादर्हत्प्रणीतजीवाजीवादिवस्तुप्रतिपत्ति-

रूपा दृष्टिरसुमतो विपर्यस्ता भवति तथापि काचिन्मनुष्यपश्वादि-प्रतिपत्तिरविपर्यस्ता, ततो निगोदावस्थायामपि तथाभूता व्यक्त-स्पर्शमात्रप्रतिपत्तिरविपर्यस्ता भवति अन्यथा अजीवत्वप्रसङ्गात्, यदाह आगमः—'सव्व जीवाणं पिअणं अक्खरस्स अणंतभागो निच्चुग्घाडिओ चिट्ठइ, जइ पुण सोवि आवरिज्जा, तोणं जीवो अजीवत्तणं पाविज्जा, इत्यादि। तथाहि समुन्नतातिबहलजीमूत-पटलेन दिनकररजनीकरकरनिकरतिरस्कारेऽपि नैकान्तेन तत्प्रभा-नाशः संपद्यते, प्रतिप्राणिप्रसिद्धदिनरजनीविभागाभावप्रसङ्गात्। एवमिहापि प्रबलमिथ्यात्वोदये काचिद विपर्यस्तापि दृष्टिर्भवतीति तदपेक्षया मिथ्यादृष्टेरपि गुणस्थानसंभवः। यद्येवं ततः कथमसौ मिथ्यादृष्टिरेव मनुष्यपश्वादिप्रतिपत्त्यपेक्षयाऽन्ततो निगोदावस्था-यामपि तथाभूता व्यक्तस्पर्शमात्रप्रतिपत्त्येक्षया वा सम्यग्दृष्टित्वादपि नैष दोषः, यतो भगवदर्हत्प्रणीतं सकलमपि द्वादशाङ्गार्थमभिरोचय-मानोऽपि यदि तद् गदितमेकमप्यक्षरं न रोचयति तदानीमप्येष मिथ्यादृष्टिरेवोच्यते तस्य भगवति सर्वज्ञे प्रत्ययनाशात्। "पयम-क्खरंपि एक्कं, पि जो न रोएइ सुत्तनिद्दिट्ठं। सेसं रोयंतो विहु, मिच्छा दिट्ठि जमालिव्व ॥१॥" किं पुनर्भगवदभिहितसकलजीवा-जीवादिवस्तुतत्त्वप्रतिपत्तिविकलः।

कर्मग्रन्थ टीका २

८—१४ (क) पूर्वपर्यायच्छेदेन.........।

यत्र हिंसादिभेदेन, त्यागः सावद्यकर्मणः।

व्रतलोपे विशुद्धिर्वा, छेदोपस्थापनं हि तत् ॥

तत्त्वार्थसार संवरवर्णनाधिकार श्लो० ४६

पूर्वपर्यायस्य छेदनोपस्थापनं महाव्रतेषु यत्र तच्छेदोपस्थानम् ।

अनुयोगद्वार सू० १४४

८—१४ (ख) परिहारेण............।

परिहारस्तपोविशेपस्तेन विशुद्धः अथवा अनेषणीयादेः परित्यागो विशेषण शुद्धः यत्र तत्परिहारविशुद्धम् ।

अनुयोगद्वार वृत्ति सू० १४४

८—१४ (ग) सूक्ष्मसम्परायः............।

संपरैति—पर्यटति संसारमनेनेति सम्परायः—क्रोधादिकषायः, लोभांशमात्रावशेपतया सूक्ष्मः सम्परायो यत्र तत्सूक्ष्मसम्परायम् ।

अनुयोगद्वारवृत्ति सू० १४४

८—२८ (क)............तैजसम् ।

रसाद्याहारपाकजननं तेजोनिसर्गलब्धिनिबन्धनं च तेजसो विकारस्तैजसम् ।

अनुयोगद्वार वृत्ति सू० १४२

८—२८ (ख)............कार्मणम् ।

अष्टविधकर्मसमुदायनिष्पन्नमौदारिकादिशरीरनिबन्धनं च भवान्तरानुयायि कर्मणो विकारः कर्मैव वा कार्मणम् ।

अनुयोगद्वार वृत्ति सू० १४२

८—३० द्विविधा च सा............।

वक्रा गतिश्चतुर्धा स्याद्, वक्रैरेकादिभिर्युता ।
तत्राद्या द्विक्षणैकैक—क्षणवृद्धया क्रमात्पराः ॥

तथाहि—

यदोर्ध्वलोक पूर्वस्या, अधः श्रयति पश्चिमाम् ।
एकवक्रा द्विसमया, ज्ञेया वक्रा गतिस्तदा ॥

समश्रेणिगतित्वेन, जन्तुरेकेन यात्यधः।
द्वितीयसमये _ तिर्यग्, उत्पत्तिदेशमाश्रयेत् ॥
पूर्वदक्षिणोर्ध्वदेशा — दधश्चेदपरोत्तराम्।
व्रजेत्तदा द्विकुटिला, गतिस्त्रिसमयात्मिका ॥
एकेनाधस्समश्रेण्या, तिर्यगन्येन पश्चिमाम्।
तिर्यगेव तृतीयेन, वायव्यां दिशि याति सः ॥
त्रसानामेतदन्तैव, वक्रा स्यान्नाधिका पुनः।
स्थावराणां चतुः.........समयान्तापि सा भवेत् ॥
(तत्र चतुः समया त्वेवम्) त्रसनाड्या बहिरधो, लोकस्य विदिशो दिशम्।
यात्येकेन द्वितीयेन, त्रसनाड्यन्तरे विशेत् ॥
ऊर्ध्वं याति तृतीयेन, चतुर्थे समये पुनः।
त्रसनाड्या विनिर्गत्य, दिश्यं स्वस्थानमाश्रयेत् ॥
दिशो विदिशि याने तु, नाडीमाद्ये द्वितीयके।
ऊर्ध्वं चाधस्तृतीये तु, बहिर्विदिशि तुर्यके ॥

लोकप्रकाश सर्ग ३—१०९७—११०४

८—३४ वेदनादिभिः............।

वेदनादिभिः तथाहि आत्मा वेदनादिसमुद्घातगतो भवति तदा वेदनाद्यनुभवज्ञानपरिणत एव भवति नान्यज्ञानपरिणतः, प्राबल्येन कथं घात इति चेदुच्यते—इह वेदनादिसमुद्घातपरिणतो बहून् वेदनीयादिकर्मप्रदेशान् कालान्तरानुभवयोग्यानुदीरणाकरणेना-कृष्योदयावलिकायां प्रक्षिप्यानुभूय च निर्जरयति आत्मप्रदेशैः सह सश्लिष्टान् सातयतीति भावः।

प्रज्ञापना वृत्ति पद ३६

विशेष-व्याख्यानात्मक टिप्पण (हिन्दी)

२—१३ तच्च............चतुर्दशविधम्।

श्रुत के १४ भेद—

१ अक्षरश्रुत—अक्षरों द्वारा कहने योग्य भावकी प्ररूपणा करना।

२ अनक्षरश्रुत—मुंह, भौं, अंगुली आदिके विकार या संकेतसे भाव जताना।

इन दोनोंमें साधनको साध्य माना गया है। अक्षर और अनक्षर दोनों श्रुतज्ञानके साधन हैं। इनके द्वारा श्रोता, पाठक और द्रष्टा; वक्ता, लेखक और संकेतकके भावोंको जानता है।

३ संज्ञिश्रुत—मनवाले प्राणीका श्रुत।

४ असंज्ञिश्रुत—विना मनवाले प्राणीका श्रुत।

ये दोनों भेद ज्ञानके अधिकारीके भेदसे किये गये हैं।

५—सम्यक्श्रुत—सम्यग्दृष्टिका श्रुत, मोक्ष-साधनामें सहायक श्रुत।

६ मिथ्याश्रुत—मिथ्यादृष्टिका श्रुत, मोक्ष-साधनामें बाधक श्रुत।

ये दोनों भेद प्ररूपक और ग्राहककी अपेक्षासे हैं।

७ सादिश्रुत—आदि सहित।

८ अनादिश्रुत—आदि रहित।

९ सपर्यवसित श्रुत—अन्त सहित।

१० अपर्यवसित श्रुत—अन्त रहित।

शब्दात्मक रचनाकी अपेक्षा श्रुत सादि-सान्त होता है और सत्यके रूपमें या प्रवाहके रूपमें अनादि-अनन्त।

११ गमिक श्रुत—१२ वां अंग, दृष्टिवाद। इसमें आलापक पाठ—सरीखे पाठ होते हैं—'सेसं तहेव भाणियव्वं'—कुछ वर्णन चलता है और बताया जाता है—शेष उस पूर्वोक्त पाठकी तरह समझना चाहिए। इस प्रकार एक सूत्र-पाठका सम्बन्ध दूसरे सूत्र-पाठसे जुड़ा रहता है।

१२ अगमिक श्रुत—जिसमें पाठ सरीखे न हों।

१३ अंगप्रविष्ट श्रुत—गणधरोंके रचे हुए आगम—१२ अंग, जैसे—आचार, सूत्रकृत आदि-आदि।

१४ अनगप्रविष्ट श्रुत—गणधरोंके अतिरिक्त अन्य आचार्यों द्वारा रचे गये ग्रन्थ।

२—३४ केवलज्ञान··········।

१ केवल-ज्ञान—पूर्णज्ञान, अखण्डज्ञान, सब द्रव्य और सब पर्यायोंका ज्ञान। यह ज्ञानावरण-कर्मके क्षयसे प्रगट होता है।

२ केवल-दर्शन—पूर्ण-दर्शन। यह दर्शनावरण-कर्मके क्षयसे प्रगट होता है।

३ आत्मिक सुख—वेदनीय कर्मके क्षयसे होता है।

४ क्षायिक सम्यक्त्व—यह दर्शन-मोह-कर्मके क्षयसे होता है। इसके

अधिकारीको कभी भी मिथ्या-दर्शन नहीं होता। क्षायिक-चारित्र, चारित्र-मोह-कर्मके क्षयसे होता है।

५ अटल अवगाहन—शाश्वत स्थैर्य्य—जन्म-मृत्युका अत्यन्त उच्छेद। यह आयुष्य-कर्मके क्षयसे होता है।

६ अमूर्तिकपन—रूपरहित—स्पर्श, रस, वर्ण और गन्ध रहित। यह नाम-कर्मके क्षयसे होता है। नाम-कर्मके उदयसे शरीर मिलता है। उसका क्षय होनेपर आत्मा अशरीरी बन जाता है।

७ अगुरुलघुपन—न छोटापन और न बड़ापन—ऐसी अवस्था। यह गोत्र कर्मके क्षयसे होता है।

८ लब्धि—बाधाका अभाव, आत्माका सामर्थ्य। यह अन्तराय कर्मके क्षयसे होता है।

३—३४ सचित्ताऽचित्त..........योनयः।

जीव-सम्बन्ध-विसम्बन्ध, स्पर्श तथा आकारकी अपेक्षा योनिके ९ भेद होते हैं।

१ सचित्त[1]—सजीव, जैसे—जीवित गायके शरीरमें कृमि पैदा होते हैं, वह सचित्त योनि है।

२ अचित्त—निर्जीव, जैसे—देव और नारकोंकी योनि अचित्त होती है।

३ सचित्त[2]-अचित्त—सजीव-निर्जीव, जैसे—गर्भज-मनुष्य और गर्भज

१—आत्मनश्चैतन्यस्य परिणामविशेषश्चित्तम् तेन सह वर्त्तन्ते इति सचित्ताः। तत्त्वार्थराजवार्तिक पृ० ९९

२—गर्भव्युत्क्रान्तिकतिर्यक्पञ्चेन्द्रियाणाम्, गर्भव्युत्क्रान्तिकमनुष्याञ्च यत्रोत्पत्तिस्तत्र अचिता अपि शुक्रशोणितपुद्गलाः सन्तीति मिश्राः तेषां योनिः। प्रज्ञापना वृत्ति पद ९

तिर्यञ्चोंकी योनि मिश्र होती है। इनकी उत्पत्ति शुक्र और शोणितके सम्मिश्रणसे होती है। शुक्र और शोणितके जो पुद्गल आत्मसात् हो जाते हैं, वे सचित्त और जो आत्म प्रदेशोंसे सम्बद्ध नहीं होते, वे अचित्त कहलाते हैं। प्रकारान्तरमें यों भी माना जाता है कि शुक्र अचित्त और शोणित सचित्त है।

शेष सब जीवोंकी योनि तीनों प्रकारकी होती है।

४ शीत—जैसे—प्रथम नरकके नारकोंकी योनि शीत होती है।

५ उष्ण—जैसे—तेजस्कायके जीवोंकी योनि उष्ण होती है।

६ शीतोष्ण—जैसे—देव, गर्भज-तिर्यञ्च और गर्भज-मनुष्योंकी योनि शीतोष्ण होती है। पृथ्वीकाय, अप्काय, वायुकाय, वनस्पतिकाय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, सम्मूर्च्छिम तिर्यक् पञ्चेन्द्रिय और सम्मूर्च्छिम मनुष्योंकी योनि शीत, उष्ण और शीतोष्ण तीनों प्रकारकी होती है।

नारकोंकी योनि शीत या उष्ण होती है।

७ संवृत—ढकी हुई, जैसे—देव, नारक और एकेन्द्रिय जीवोंकी योनि संवृत होती है।

८ विवृत—जो प्रगट हो, जैसे—विकलेन्द्रिय, सम्मूर्च्छिम तिर्यञ्च पञ्चेन्द्रिय और सम्मूर्च्छिम मनुष्योंकी योनि विवृत होती है।

९ संवृत-विवृत—उभयरूप, जैसे—गर्भज-तिर्यञ्च पञ्चेन्द्रिय और गर्भज मनुष्योंकी योनि संवृत-विवृत होती है।

४—६ पञ्चनव············।

ज्ञानावरणीय ५

१ मतिज्ञानावणीय, २ श्रुतज्ञानावरणीय, ३ अवधिज्ञानावरणीय,

४ मनःपर्यायज्ञानावरणीय ५ केवलज्ञानावरणीय ।

दर्शनावरणीय ६

१ निद्रा २ निद्रानिद्रा ३ प्रचला ४ प्रचलाप्रचला ५ स्त्यानर्द्धि ६ चक्षुदर्शन ७ अचक्षुदर्शन ८ अवधिदर्शन ९ केवलदर्शन ।

वेदनीय २

१ सातवेदनीय २ असातवेदनीय

मोहनीय २८

१ सम्यक्त्वमोहनीय २ मिथ्यात्वमोहनीय ३ मिश्रमोहनीय ७ अनन्तानुबंधी क्रोध, मान, माया, लोभ ११ अप्रत्याख्यान क्रोध, मान, माया, लोभ १५ प्रत्याख्यान क्रोध, मान, माया, लोभ १९ संज्वलन क्रोध, मान, माया, लोभ २० स्त्रीवेद २१ पुरुषवेद २२ नपुंसकवेद २३ हास्य २४ रति २५ अरति २६ भय २७ शोक २८ जुगुप्सा

आयुष्य ४

१ नरकायु २ तिर्यगायु ३ मनुष्यायु ४ देवायु

नाम ४२

१ गतिनाम २ जातिनाम ३ शरीरनाम ४ शरीराङ्गोपाङ्गनाम ५ शरीरबन्धननाम ६ शरीरसंघातनाम ७ संहनननाम ८ संस्थाननाम ९ वर्णनाम १० गन्धनाम ११ रसनाम १२ स्पर्शनाम १३ आनुपूर्वीनाम १४ विहायोगतिनाम १५ पराघातनाम १६ श्वासोच्छ्वासनाम १७ आतपनाम १८ उद्योतनाम १९ अगुरुलघुनाम २० तीर्थंकरनाम २१ निर्माणनाम २२ उपघातनाम २३ त्रसनाम २४ स्थावरनाम २५ बादरनाम २६ सूक्ष्मनाम २७ पर्याप्तनाम

२८ अपर्याप्तिनाम २९ प्रत्येकशरीरनाम ३० साधारणशरीरनाम ३१ स्थिरनाम ३२ अस्थिरनाम ३३ शुभनाम ३४ अशुभनाम ३५ सुभगनाम ३६ दुर्भगनाम ३७ सुस्वरनाम ३८ दुःस्वरनाम ३९ आदेयनाम ४० अनादेयनाम ४१ यशःकीर्तिनाम ४२ अयशः कीर्तिनाम

गोत्र २

१ उच्चगोत्र २ नीचगोत्र

अन्तराय ५

१ दानान्तराय २ लाभान्तराय ३ भोगान्तराय ४ उपभोगान्तराय ५ वीर्यान्तराय

५—४१ तीर्थातीर्थ·········।

१ तीर्थसिद्ध—अरिहन्तके द्वारा तीर्थकी स्थापना होनेके बाद जो मोक्ष पाते हैं।

२ अतीर्थसिद्ध—तीर्थ-स्थापनासे पहले मुक्त होनेवाले।

३ स्वलिङ्गसिद्ध—जैन-साधुओंके वेषमें मुक्त होनेवाले।

४ अन्यलिङ्गसिद्ध—अन्य-साधुओंके वेषमें मुक्त होनेवाले।

५ गृहलिङ्गसिद्ध—गृहस्थके वेषमें मुक्त होनेवाले।

१० नपुंसकलिङ्गसिद्ध—जो जन्मसे नपुंसक नहीं किन्तु किसी कारण वश नपुंसक बना हुआ हो, वह (सिद्ध)।

११ प्रत्येकबुद्धसिद्ध—किसी एक निमित्तसे जो विरक्त होते हैं।

१२ स्वयंबुद्धसिद्ध—जो अपने आप—किसी बाहरी निमित्तकी प्रेरणाके बिना दीक्षित होते हैं।

१३ बुद्धबोधितसिद्ध—उपदेशसे प्रतिबोध पाकर जो दीक्षित होते हैं।

१४ एकसिद्ध—एक समयमें एक जीव सिद्ध होता है, वह।

१५ अनेकसिद्ध—एक समयमें अनेक जीव सिद्ध होते हैं (उत्कृष्टतः—१०८ हो सकते हैं), वे अनेक सिद्ध मुक्त होनेके पश्चात् इनमें कोई भेद नहीं होता। ये भेद मुक्त होनेसे पूर्वकी विभिन्न अवस्थाओं पर प्रकाश डालते हैं। चारित्र्य-लाभ हो जाय तो वह आत्मा मुक्त हो जाती है, फिर वह किसी भी स्थानमें हो, पद पर हो या नहीं, किसी भी वेष और लिङ्गमें हो, किसी भी प्रकार बोधिप्राप्त हो।

७—३ मनोवाक्............त्रिकरणयोगैः............।

दूसरी व्याख्याके अनुसार करना, करवाना, अनुमोदन करना, इनको योग और मन, वाणी और शरीर, इनको करण कहा जाता है पहली व्याख्याके अनुसार करणका अर्थ होता है प्रवृत्ति और योगका अर्थ उसके साधन। दूसरीमें करणका अर्थ साधन और योगका अर्थ प्रवृत्ति होता है।

८—१४ छेदोपस्थाप्य............।

सावद्य योगको हिंसा, असत्य आदि भेदोंमें विभक्त कर उनका त्याग करना—'पाणाइवायाओ वेरमणं, मुसावायाओ वे०, अदिण्णादाणाओ वे०, मेहुणाओ वे०, परिग्गहाओ वे०'—हिंसा-त्याग, मृषा-त्याग, चौर्य्य-त्याग, मैथुन-त्याग, परिग्रह-त्याग।

सावद्य कर्मका विभक्त रूपमें छेदनकर व्रतोंकी उपस्थापना करना छेदोपस्थाप्य चारित्र है।

८—३५ वेदनाकषाय......... ...।

अपना मूल शरीर छोड़े विना आत्माके प्रदेश शरीरसे बाहर निकल जाते हैं, उसे समुद्घात कहते है।

आत्म-प्रदेश सात अवस्थाओंमें शरीरसे बाहर निकलते हैं:—

१ वेदना समुद्घात—तीव्र वेदनाके समय।

२ कषाय समुद्घात—तीव्र कषायके समय।

३ मारणान्तिक समुद्घात—मृत्युके निकट-कालमें मरणासन्न दशामें आत्म-प्रदेश भावी जन्मस्थान तक चले जाते हैं।

४ वैक्रियसमुद्घात—विक्रियाके समय शरीरके कई या कई तरहके रूप बनानेके समय।

५ आहारक समुद्घात—सन्देह-निवृत्तिके लिए योगी अपने शरीरसे एक दिव्य पुतला बना सर्वज्ञके पास भेजते हैं, उस समय।

६ तैजससमुद्घात—निग्रह या अनुग्रहके लिए योगी अपने शरीरसे तेजोमय पुतला निकालते है, उस समय।

७ केवल समुद्घात—केवलज्ञानीके वेदनीय कर्म अधिक हो, आयुष्य-कर्म कम, तब दोनोंको समान करनेके लिए स्वभावतः आत्म-प्रदेश समूचे लोकमें फैलते हैं, उस समय।

६—६ विकल........ ... ।

अवधि और मनः पर्यायमें पारमार्थिक प्रत्यक्षका लक्षण पूर्ण घटित होता है, फिर भी वे सर्व द्रव्य-पर्यायोंको नहीं जान सकते इसलिए उन्हें विकल यानी अपूर्ण पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहा जाता है।

६—७ अवग्रहादिरूपं.............

अवग्रह आदिका ज्ञान वास्तवमें प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु अन्य ज्ञानों की अपेक्षा कुछ स्पष्ट होनेसे लोक-व्यवहारमें उन्हें प्रत्यक्ष माना जाता है।

६—८ अस्पष्टं............ ।

स्वरूपकी अपेक्षा सब ज्ञान स्पष्ट होता है। प्रमाण स्पष्ट और अस्पष्ट ये लक्षण बाहरी पदार्थोंकी अपेक्षासे किये जाते हैं। अर्थात् बाह्य पदार्थोंका निश्चय करनेके लिए जिसे दूसरे ज्ञानकी अपेक्षा नहीं होती, वह ज्ञान स्पष्ट कहलाता है और जिसे ज्ञानान्तरकी अपेक्षा रहती है, वह अस्पष्ट परोक्ष प्रमाणमें दूसरे ज्ञानकी आवश्यकता रहती है, जैसे—स्मृति ज्ञान धारणकी अपेक्षा रखता है, प्रत्यभिज्ञान अनुभव और स्मृतिकी, तर्क व्याप्तिकी, अनुमान हेतुकी तथा आगम शब्द और संकेत आदिकी अपेक्षा रखता है, इसलिए वह अस्पष्ट है। अथवा जिसका ज्ञेय पदार्थ निर्णयकाल में छिपा हुआ रहता है, उस ज्ञानको अस्पष्ट या परोक्ष कहते हैं। जैसे—स्मृतिका विषय स्मृति कर्ताके सामने नहीं रहता। प्रत्यभिज्ञानका भी 'वह' इतना विषय अस्पष्ट रहता है। तर्कमें त्रिकाली कलित साध्य-साधन यानी त्रिकालीन सर्व धूम और अग्नि प्रत्यक्ष नहीं रहते। अनुमानका विषय अग्निमान् प्रदेश सामने नहीं रहता। आगमके विषय मेरु आदि अस्पष्ट रहते हैं।

६—१० स्मृति........... ।

अवग्रह आदिको आत्ममात्रापेक्ष न होनेके कारण जहां परोक्ष माना जाता है, वहां उसके मति और श्रुत, ये दो भेद किये जाते हैं और जहां लोक-व्यवहारसे अवग्रह आदिको सांव्यवहारिक प्रत्यक्षकी कोटिमें रखा जाता है, वहां परोक्षके स्मृति आदि पांच भेद किये जाते हैं।

६—१७ प्रमाणांशः............ ।

प्रमाण और नयका अन्तर—प्रमाण वस्तुके पूर्णरूपको ग्रहण

करता है और नय उसके अंशोंको। जैसे—हमने किसी मनुष्यको देखकर जान लिया कि यह 'मनुष्य' है, यह प्रमाण है और जब हम उसमें 'यह अमुकका पिता है' अमुकका पुत्र है' आदि अंशोंकी कल्पना करने लग जाते हैं, तब वह ज्ञान 'नय' कहलाता है। प्रमाण इन्द्रिय और मन; सबसे हो सकता है, किन्तु नय सिर्फ मन से ही होता है। क्योंकि अंशोंका ग्रहण मानसिक अभिप्रायसे हो सकता है।

६—२० सामान्यमात्रग्राही............।

संग्रहनय अभेद-दृष्टि-प्रधान है। यह भेदकी उपेक्षा कर अभेद की ओर बढ़ता है। सत्ता-सामान्य, जैसे विश्व एक है, यह इसका चरम रूप है। गाय और भैंसमें पशुत्वकी समानता है।, गाय और मनुष्यमें भी समानता है—दोनों शरीरधारी हैं। गाय और परमाणुमें भी ऐक्य है क्योंकि दोनों प्रमेय हैं।

६—२१ ....व्यवहारः।

व्यवहार-नय अभेदसे भेदकी ओर बढ़ता है, जैसे—अमुक दोनों गायें भिन्न हैं—एक काली है, एक सफेद है।

६—२३ कालादिभेदेन......... ...।

शब्द नयका कहना है कि जहां काल आदिका भेद होता है, वहां अर्थमें भी अवश्य भेद होता है।

६—२६ ....निश्चयः।

द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक, ये दोनों निश्चय-नयके भेद हैं।

६—४१ ....निक्षेपः।

शब्द और वस्तुका वाच्य-वाचक- सम्बन्ध है। शब्द वाचक है —वस्तुको बतानेवाला है, वस्तु वाच्य है, शब्दके द्वारा कही जाने

वाली हैं। सामान्यका बोध होता है। अध्यापक शब्दसे यह बोध नहीं हो सकता कि अमुक व्यक्तिका अध्यापक नाम ही है या वह अध्यापन करानेवाला है। कौनसा शब्द एक सरीखे नाम वाली कैसी वस्तुका सूचक है, किस शब्दका क्या अर्थ है? इस प्रश्नका समाधान शब्दके पीछे एक विशेषण जोड़नेसे हो सकता है। यह सविशेषण शब्द द्वारा अर्थ-भेद जाननेकी क्रिया-शब्द और अर्थकी यथोचित स्थापना करनेवाली क्रिया-निक्षेप है। निक्षेप अनेक हो सकते हैं—

जत्थय जं जाणेज्जा, निक्खेवं निक्खिवे निरवसेसं।
जत्थविय न जाणेज्जा चउक्कगं निक्खिवेतत्थ ॥

अनु० गा० १

जिस वस्तुमें नाम, स्थापना, द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव, भव आदि जितने निक्षेप जाने जायं, उसमें उन सबका निरूपण करना चाहिए। जहां अधिक निक्षेप न जाने जायं—उनके सब भेद न जाने जायं; वहां कम-से-कम नाम, स्थापना. द्रव्य और भाव, इनका निरूपण तो अवश्य ही करना चाहिए। क्योंकि ये चारों सर्वव्यापक हैं। सब पदार्थों पर समान रूपसे लागू होते हैं। इसलिए इनके द्वारा वस्तुका चिन्तन या स्थापन करना ही चाहिए। किसी व्यक्तिका अध्यापक नाम रख दिया जाय, वह 'नाम-अध्यापक' है। किसी वस्तुको किसी प्रयोजनवश अध्यापक मान लिया जाय, वह 'स्थापना-अध्यापक' है। जो व्यक्ति कभी अध्यापन-कार्य करता था या कभी करेगा, वह 'द्रव्य-अध्यापक' है। जो वर्तमानमें अध्यापन-कार्य करता है, वह 'भाव-अध्यापक' है। यदि हम विभिन्न अर्थोंको जाननेके लिए शब्द-भेदकी रचना न करें तो प्रस्तुत अर्थको नहीं पा सकते।

(ग) तत्त्वार्थ और दीपिका

अ० सू०	जैन-सिद्धान्त-दीपिका	अ० सू०	तत्त्वार्थसूत्र
१—२	कालश्च	५—३१	सदृश
१—३	गुणपर्यायाश्रयो द्रव्यम्	५—३८	गुणपर्यायवद् द्रव्यम्
१—११	स्पर्शरसगन्धवर्णवान् पुद्गलः	५—२३	स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः
१—१२	शब्दबन्ध······तपोद्योत प्रभावांश्च	५—२४	शब्दबन्ध······तपोद्योत-वन्तश्च
१—२०	वर्तनापरिणामक्रियापर-त्वाऽपरत्वादिभिर्लक्ष्यः	५—२२	वर्तनापरिणामक्रियापर-त्वाऽपरत्वे च कालस्य
१—२१	आकाशादेकद्रव्याण्य-गतिकानि	५—१	आ आकाशादेक०
१—२४	असंख्येयाः प्रदेशा धर्मा-धर्मलोकाकाशैकजीवानाम्	५—८	असंख्येया प्रदेशा धर्माध-र्मैकजीवानाम्
१—२६	संख्येयासंख्येयाश्च	५—१०	सदृश
१—२७	न परमाणोः	५—११	नाणोः
१—२८	कृत्स्नलोकेऽत्र०	५—१३	धर्माधर्मयोः कृत्स्ने
१—२९	एकप्रदेशादिषु विकल्पः पुद्गलानाम्	५—१४	एकप्रदेशादिषु भाज्यः पुद्गलानाम्

१—३०	असंख्येयभागादिषु जीवानाम्	५—१५	सदृश
१—३३	सर्वाभ्यन्तरो मेरुनाभिर्वृत्तो योजनलक्षविष्कम्भो जम्बूद्वीपः	३—९	तन्मध्ये मेरुनाभिर्वृत्तो योजनशतसहस्रविष्कम्भो जम्बूद्वीपः
१—३४	तत्र भरतहैमवतहरिविदेहरम्यकहैरण्यवतैरावतवर्षाः सप्त क्षेत्राणि	३—१०	भरत०
१—३५	तद्विभाजिनश्च पूर्वापरायता हिमवन्महाहिमवन्निषधनीलरुक्मिशिखरिणः षड्वर्षधरपर्वताः	३—११	तद् विभाजिनः
२—१	जीवाजीवपुण्यपापास्रवसम्वरनिर्जराबन्धमोक्षास्तत्त्वम्	१—४	जीवाजीवास्रवबन्धसम्वर निर्जरामोक्षास्तत्त्वम्
२—२	उपयोगलक्षणो जीवः	२—८	उपयोगो लक्षणम्
२—६	मतिश्रुतावधिमनःपर्यायकेवलानि	१—९	मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलज्ञानम्
२—८	अवग्रहेहावायधारणाः	१—१५	सदृश
२—१५	भवप्रत्ययो देवनारकाणाम्	१—२१	भवप्रत्ययोऽवधिर्देवनारकाणाम्
२—१६	क्षयोपशमनिमित्तश्च शेषाणाम्	१—२२	क्षयोपशमनिमित्तषड्विकल्पःशेषाणाम्
२—१८	विशुद्धिक्षेत्रस्वामिविषयभेदादवधेर्भिन्नः	१—२५	विशुद्धिक्षेत्रस्वामिविषयेभ्योऽवधिमनःपर्ययोः

२—२५	स्पर्शरसनघ्राणचक्षुश्रोत्राणि	२—१९	स्पर्शनरसन०
२—२७	निर्वृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम्	२—१७	सदृश
२—२८	लब्ध्युपयोगौ भावेन्द्रियम्	२—१८	सदृश
२—२९	स्पर्शरसगन्धरूपशब्दास्तदर्थाः	२—२०	स्पर्शरसगन्धवर्ण-शब्दास्तदर्थाः
३—२	संसारिणो मुक्ताश्च	२—१०	सदृश
३—३	संसारिणस्त्रसस्थावराः	२—१२	सदृश
३—४	पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतिका-यिका एकेन्द्रियाः स्थावराः	२—१३	पृथिव्यप्तेजोवायु-वनस्पतयः स्थावराः
३—५	द्वीन्द्रियादयस्त्रसाः	२—१४	सदृश
३—६	समनस्का अमनस्काश्च	२—११	समनस्कामनस्काः
३—९	रत्नशर्करा........अधोऽधो-विस्तृताः सप्तभूमयः	३—१	रत्नशर्करा......महातमःप्रभाभूमयो घनाम्बुवाताकाश-प्रतिष्ठाः सप्ताधोऽधः
३—२२	इन्द्रसामानिकत्रायस्त्रिंशपारि-षद्यात्मरक्षक......कल्पान्तेषु	४—४	इन्द्रसामानिकत्राय-स्त्रिंशपारिषदात्म-रक्षक......किल्वि-षिकाश्चैकशः
३—२५	प्राङ् मानुषोत्तरपर्वताद् मनुष्याः	३—३५	प्राङ् मानुषोत्तरा-न्मनुष्याः
३—२६	आर्या म्लेच्छाश्च	३—३६	सदृश
३—२१	जरायुजाण्डपोतजानां गर्भः	२—३३	जरायुजाण्डजपोत-जानां गर्भः

३—३२	देवनारकाणामुपपातः	२—३४	सदृश
३—३३	शेषाणां सम्मूर्च्छनम्	२—३५	सदृश
४—६	पञ्चनव……पञ्च च यथाक्रमम्	८—५	पञ्चनव… …पञ्च भेदा यथाक्रमम्
४—११	विपाकोऽनुभागः	८—२१	विपाकोऽनुभवः
५—१	आस्रवनिरोधः संवरः	९—१	सदृश
५—२६	आर्त्तरौद्रधर्मशुक्लानि	९—२८	सदृश
५—३३	आज्ञापाय………धर्मम्	९—३६	आज्ञा……धर्म्यम्
५—३५	वितर्कश्रुतम्	९—४३	सदृश
५—३६	विचारोऽर्थव्यञ्जनयोगसंक्रान्तिः	९—४४	सदृश
७—३	सर्वथाऽनृतस्तेयाऽब्रह्मपरिग्रहेभ्यो-विरतिर्महाव्रतम्	७—१	हिंसा………विरतिर्व्रतम्
७—४	असत्प्रवृत्त्या प्राणव्यपरोपणं हिंसा	७—१३	प्रमत्तयोगात्-प्राणव्यपरोपणं हिंसा
७—८	अदत्तादानं स्तेयम्	७—१५	सदृश
७—९	मैथुनमब्रह्म	७—१६	सदृश
७—१०	मूर्च्छा परिग्रहः	७—१७	सदृश
७—१२	ईर्याभाषैषणादाननिक्षेपोत्सर्गाः	९—५	ईर्या………निक्षेपोत्सर्गाःसमितयः
८—१४	सामायिकच्छेदोपस्थाप्य……चारित्रम्	९—१८	सामायिकच्छेदोपस्थापना……यथाख्यातमिति-चारित्रम्

८—१५	पुलाकबकुशकुशीलनिर्ग्रन्थ-स्नातका निर्ग्रन्थाः	९—४६	सदृश
८—२७	औदारिकवैक्रियाहारकतैजस-कार्मणानि	२—३६	औदारिक.........शरीराणि
६—१८	नैगमसंग्रहव्यवहारऋजुसूत्र-शब्दसमभिरूढैवंभूताः	१—३३	सदृश

नोटः—२२ सूत्र सदृश, ३४ बहुशः सदृश=५६

परिशिष्ट : २ :

उदाहरण और कथाएँ

१—१६ कमलपत्रभेद ....।

(क) एक दूसरेसे सटे हुए कमलके सौ पत्तोंको कोई बलवान् व्यक्ति सुईसे छेद देता है, तब ऐसा ही लगता है कि सब पत्ते साथ ही छिद गये, किन्तु यह होता नहीं। जिस समय पहला पत्ता छिदा, उस समय दूसरा नहीं। इसी प्रकार सबका छेदन क्रमशः होता है।

(ख) एक कलाकुशल युवा और बलिष्ठ जुलाहा जीर्ण-शीर्ण वस्त्र या साड़ीको इतनी शीघ्रतासे फाड़ डालता है कि दर्शकको ऐसा लगता है—मानो सारा वस्त्र एक साथ फाड़ डाला, किन्तु ऐसा होता नहीं। वस्त्र अनेक तन्तुओंसे बनता है। जबतक ऊपरके तन्तु नहीं फटते तबतक नीचेके तन्तु नहीं फट सकते। अतः यह निश्चित है कि वस्त्र फटनेमें काल-भेद होता है।

तात्पर्य—वस्त्र अनेक तन्तुओंसे बनता है। प्रत्येक तन्तुमें अनेक रूएं होते हैं। उनमें भी ऊपरका रूआं पहले छिदता है, तब कहीं उसके नीचेका रूआं छिदता है। अनन्त परमाणुओंके मिलनका नाम संघात है। अनन्त संघातोंका एक समुदय और अनन्त समुदयोंकी एक समिति होती है। ऐसी अनन्त समितियोंके संगठनसे तन्तुके ऊपरका एक रूआं बनता है। इन सबका छेदन

क्रमशः होता है। तन्तुके पहले रुएंके छेदनमें जितना समय लगता है, उसका अत्यन्त सूक्ष्म अंश यानी असंख्यातवां भाग (हिस्सा) समय कहलाता है।

३—२८ सक्खं खु दीसइ............।

(हरिकेशी)'

हरिकेशी जन्मना चाण्डाल-जाति-उत्पन्न थे। विरक्त हो उन्होंने जैन-दीक्षा स्वीकार की। मुनिकी कठोर साधना एवं महान् तपस्याके कारण एक यक्ष—देव उनकी सेवामें रहने लगा। वाराणसी नगरीमें यज्ञ हो रहा था। मुनि एक महीनेकी तपस्या के बाद भिक्षाके लिए आये और वहीं पहुंचे, जहां ब्राह्मणोंके लिए भोजन बनाया गया था। शरीरसे दुबले-पतले, मलिन-वेषधारी, कुरूप व्यक्तिको आते देख ब्राह्मण-कुमार बड़े क्रुद्ध हुए और तर्जना के स्वरमें बोले—ओ! तुम कौन हो? किस लिए आये हो? चलो-चलो यहां न ठहरो। मुनि शान्त रहे, कुछ भी नहीं बोले। परन्तु यक्ष क्रुद्ध हो उठा। मुनिके शरीरके प्रविष्ट हो बोला—ब्राह्मण-कुमारों! मैं एक भिक्षोपजीवी साधु हूं, मैं भिक्षाके लिए यहां आया हूं। अच्छे खेतमें बीज बोनेसे अच्छा फल होता है। ब्राह्मण-कुमार बोले—हमें अच्छे खेतकी पहिचान है। तुमसे हमें कुछ जानना नहीं है। अच्छे पात्र तो ब्राह्मण ही हो सकते हैं, तुम्हारे-जैसे नहीं। चल, जा-जा, यहां तुम्हें कुछ मिलनेका नहीं। यक्ष बोला—ब्राह्मण-कुमारो! तुम जिन्हें पात्र कह रहे हो, वे सही अर्थमें पात्र नहीं हैं। क्रोध, हिंसा आदि प्रवृत्तियोंमें आसक्त रहनेवाले कभी पात्र नहीं होते। ब्राह्मण कुमार—ओ भिक्षुक! ब्राह्मणोंको बुरा भला कहता है और भिक्षा भी लेना चाहता है,

यह कैसी धृष्टता ! यह सब अन्न नष्ट हो जाए, फिर भी तुझे कुछ नहीं मिल सकता। यक्ष फिर बोला—जितेन्द्रिय साधुको भिक्षा नहीं दोगे तो तुम्हें यज्ञका क्या लाभ होगा ?

इस प्रकार यक्षकी विपक्ष-बातें सुन ब्राह्मण-कुमार क्रोधसे कांप उठे, मुनिको मारनेके लिए दौड़े। यक्षने बीचमें ही उन सबको मूच्छित कर दिया। कुमारोंकी यह दशा देख उपाध्याय दौड़े और मुनिके चरणोंमें गिर पड़े। मुनिको शान्त करनेके लिए बोले—अज्ञानी कुमारोंने आपका अविनय किया है, उन्हें क्षमा करें। आप महर्षि हैं—दयाके सागर हैं। यक्ष मुनिके शरीरसे दूर हो गया। मुनि अपनी शान्त-मुद्रामें बोले—मेरे न तो पहले क्रोध था और न अब भी है। यह काम मेरी सेवामें रहनेवाले यक्षका है। ब्राह्मण बोले—आप क्रोध नहीं करते, हमें मालूम है। हमारे यहां भोजन बना है, उनमेंसे कुछ भिक्षा ले हमें पवित्र करें। मुनिने आहार ले मास-तपस्याका पारणा किया।

ब्राह्मणोंको अहिंसात्मक यज्ञका उपदेश दे, मुनि अपने स्थानको चले गये। यक्ष भी कुमारोंको स्वस्थ कर मुनिकी सेवामें चला गया। लोगोंने देखा—प्रत्यक्ष देखा कि तपस्याकी विशेषता है, जातिकी नहीं। चाण्डाल कुलोत्पन्न हरिकेशी मुनि कैसे ऋद्धि-सम्पन्न हैं, जिनके पैरोंमें ब्राह्मण भी अपना शिर लुटाते हैं।

६—५ जिनरक्षित.............।

(जिनपाल और जिनरक्षित)

चम्पा नगरीमें माकन्दी नामक एक सार्थवाह रहता था। जिनपाल और जिनरक्षित ये दो उसके पुत्र थे। ये दोनों भाई बड़े साहसी और व्यापार-कुशल थे। वे ११ बार लवणसमुद्र

की यात्रा कर चुके थे। बारहवीं बार फिर उन्होंने समुद्र-यात्राका विचार कर माता-पितासे उसके लिए आज्ञा मांगी। माता-पिताने कहा—पुत्रो! हमारे पास प्रचुर धन है, फिर यह कष्टपूर्ण समुद्र-यात्रा किस लिए? फिर भी उनका बहुत आग्रह रहा, तब माता-पिताने उन्हें अनुमति दे दी। दोनों वाणिज्य-सामग्रीसे जहाज भर यात्राको चल पड़े। समुद्रमें सैकडों योजन चलनेके बाद प्रचण्ड प्रतिकूल पवन चलने लगा। जहाज डगमगाने लगा। देखते-देखते जलके अन्दर छिपे एक बड़े पर्वतकी चोटीसे वह टकरा गया। जहाज वहीं समुद्रमें डूब गया। संयोग-वश जहाजकी पतवारका एक टुकड़ा दोनों भाइयोंके हाथ लग गया। दोनों भाई उसके सहारे तैरते-तैरते एक पार्श्ववर्ती 'रत्नद्वीप' नामक एक द्वीपमें जा पहुंचे। वहां उस द्वीपकी अधिनायिका रत्न-द्वीप-देवी नामकी एक देवी रहती थी। वह बड़ी हीन-चरित्र और तुच्छ प्रकृतिवाली थी। उसे अवधि-ज्ञानसे इन दोनोंके आगमनका पता चला। वह तुरन्त रौद्र-रूप धारण कर, हाथमें तलवार ले दोनों भाइयोंके पास आई और बोली—हे माकन्दी पुत्रो! तुम्हें अपना जीवन प्रिय है तो मेरे साथ चलके काम-क्रीड़ा करते हुए सुखसे रहो, अन्यथा तुम बच नहीं सकते। दोनों भाई बोले—मारना मत, जो तुम कहोगी, वही करेंगे। उन्हें साथ ले; अपने प्रासादमें आ गई। उनके साथ विपुल भोग भोगती हुई सुखसे रहने लगी। यों बहुत दिन बीत गये। एक दिन लवण-समुद्रके अधिपति 'सुस्थित' की आज्ञासे देवी समुद्रकी सफाईके लिए जाने लगी, तब उनसे बोली—मैं कार्यवश जा रही हूं, जबतक न लौटूं तबतक तुम इसी प्रासादमें रहना। अगर यहां तुम्हारा

मन न लगे तो पूर्व दिशावाले उद्यानमें जाना, वहां भी मन न लगे तो पश्चिम दिशावाले उद्यानमें जाना। किन्तु दक्षिण दिशावाले उद्यानमे कभी मत जाना। वहां एक दृष्टि-विष सर्प रहता है। सम्भव है, तुम्हें मार डाले। देवी चली गई। वे भी विरहमें दुःखी बन गए। तीनों उद्यानोंमे गये पर कहीं भी शान्ति नहीं मिली। उन्होंने सोचा, देवीने दक्षिण उद्यानमें जाने की मनाई की है, इसमें कोई रहस्य है। चलो, आज उसीमें चलें। दोनों साहस कर उसकी ओर चले। थोड़ी दूर गये कि बड़े जोरसे दुर्गन्ध आई। दोनोंने उत्तरीयसे नाक ढक लिया और आगे बढ़े।

उद्यानमें पहुंचकर उन्होंने एक बड़ा वध-स्थान देखा। उस भयानक स्थान पर उन्होंने शूली पर चढ़े हुए एक पुरुषको देखा। उसे देख दोनों डरे पर आखिर हिम्मत कर उसके पास गये। वे बोले—भाई! यह वध-स्थान किसका है? तुम कौन हो? यह अवस्था कैसे भुगत रहे हो? यह स्थान रत्नदेवीका है—शूलीपर लटके हुए पुरुषने कहा—मैं काकन्दीका नागरिक हूं। घोड़ोंका व्यापार करनेके लिए समुद्र-यात्रामें निकला था। पोत टूटगया। मैं पतवारके सहारे इस द्वीपके किनारे आ लगा। देवी मुझे ले आई। मैं उसके साथ सुख भोगता हुआ रहने लगा। एक दिन थोड़ेसे अपराधसे क्रुद्ध हो उसने मुझे शूलीपर लटका दिया। आखिर तुम्हारी भी यही दशा है। दोनों भाई डरे और बोले—क्या कोई रक्षाका उपाय है?

पूर्वके वन-खण्डमें एक सेलक नामका यक्ष है। वह तुम्हें बचा सकता है—उस पुरुषने कहा। दोनों भाई वहां गए।

समय आने पर सेलक प्रकट हो बोला—"मैं किसका त्राण करूं, किसका पालन करूं ?" दोनों भाई तुरन्त बोल उठे—"हमें बचाओ, हमारा पालन करो।" यक्ष बोला—भद्रो ! तुम मेरे साथ चलोगे तब वह देवी तुम्हें अनुकूल-प्रतिकूल कष्ट देगी। उस समय तुम उसके प्रति दया दिखाओगे तो मैं तुम्हें अपनी पीठ परसे नीचे गिरा दूंगा। तुम विचलित न बनोगे तो मैं तुम्हें अभीष्ट स्थान पहुंचा दूंगा। दोनोंने यक्षकी शर्त सहर्ष स्वीकार करली। यक्षने अश्वका रूप धारण किया, दोनों भाई पीठ पर चढ़ गये। वह आकाशमार्गसे चम्पाकी ओर चला। उधर रत्न-देवी काम कर वापिस आई। माकन्दीपुत्र वहां न मिले। तब ज्ञानसे सारी बात जानली। तुरन्त वहांसे चली और उनके पास जाकर उन्हें डराने लगी। वे डरे नहीं तब करुणाके गीत गाने लगी। जिनरक्षित उसका दयनीय आलाप सुनकर विचलित हो गया। उसके हृदयमें देवीके प्रति करुणा[1] के भाव पैदा हो गये। [यक्षको जब यह मालूम हुआ तब वहीं उसे भ्रष्ट-प्रतिज्ञ जान नीचे गिरा दिया। वह समुद्रमें गिरा नहीं उससे पूर्वही देवीने उसे दोनों हाथोंमें पकड़कर ऊंचा फेंक, खड्गमें पिरो, टुकड़े-टुकड़े कर बुरी तरहसे मार डाला। जिनपालको चम्पामें पहुंचाकर यक्ष वापिस चला गया और जिनपाल अपने माता-पिता से जा मिला।]

१—तएणं जिणरक्खिअं समुप्पन्नकलुणभावं ....जक्खे सेलए ओहिणा जाणिऊण सणियं सणियं उव्विहइ उव्विहइत्ता नियगपिट्ठाहिं, विगयसड्ढं। ज्ञाता ९

६—५ अभयकुमार..............।

(अभयकुमार और मित्र-देव)

राजगृहनगर, श्रेणिक महाराज, महाराज्ञी धारणी और महा-मन्त्री अभयकुमार, ये इस कथानकके मुख्य अंग हैं। धारणी गर्भवती हुई। दो मास वीत गये। तीसरा महीना चल रहा था। महारानीके मनमें एक अभिलाषा (दोहद—डोहला) उत्पन्न हुई—अकाल वर्षा हो, हाथीपर बैठ नगरके मध्यसे जाऊं, महा-राज श्रेणिक मेरे पिछले भागमें बैठे हुए छत्र धारण करें। कई दिन वीत गये। इच्छा पूरी नहीं हुई। महारानीका शरीर सूखने लगा। शरीर-रक्षक महाराजके पास आए और महारानी की उदासीका समाचार सुनाया। राजा बड़ी व्याकुलताके साथ उठा और तुरन्त रानीके पास आया। रानीने महाराजका अभि-वादन किया। महाराजने पूछा—यह क्या ? इतनी उदास क्यों ? रानीने वात टाल दिया, कुछ कहा नहीं। राजाने फिर दूसरी वार पूछा, तीसरी वार पूछा।

रानी फिर भी मौन रही। तब राजाने कहा—क्या मैं यह सुननेके अयोग्य हूं ? इसलिए तुम अपना मानसिक दुःख मुझसे छिपाती हो। महाराजकी मार्मिक वाणीने रानीको विवश कर दिया और उसने सारा वृत्तान्त कह दिया। राजाने सान्त्वना देते हुए कहा—महारानी ! चिन्ता मत करो। मैं तुम्हारे दोहदकी पूर्ति का प्रयत्न करूंगा। राजा अपने स्थान गया। थोड़ीदेर बाद अभय-कुमार आया। राजाको नमस्कार किया, किन्तु राजाने उसकी ओर न देखा, न उसे आदर दिया। कुमारने सोचा यह क्या वात ? पिताजी इतने चिन्तित कैसे ? कुमारने नम्रताके स्वरमें

पूछा—महाराज ! आज आप किस चिन्तामें लीन हैं ? सदा आप मुझे प्यार करते हैं, आज सामने ही नहीं देखते। मैं जानना चाहता हूं आपकी चिन्ताका कारण। राजाने अभयको सारी घटना सुनादी और उसकी पूर्तिका भार भी सौंपदिया।

अभयकुमार राजाको नमस्कार कर तुरन्त वहांसे चला और अपनी पौषधशालामें पहुंचा। कुमारने सोचा 'अकाल वर्षा करना' यह कार्य मनुष्य-साध्य नहीं है। इसके लिए सौधर्म-वासी मेरे मित्र देवकी सहायता लूं—यही मेरे लिए श्रेय है। उसने तेला (निरन्तर तीन दिन उपावास) कर ब्रह्मचारी रह अपने मित्र देवको याद किया। देवताका आसन डोला, उसने अवधि-ज्ञानसे देखा और तुरन्त दिव्य-गतिसे चल अपने मित्रकी पौषधशालामें आ गया। देव बोला—मित्र ! मुझे क्यों याद किया, कहो क्या करना है ? कुमारने देवका सत्कार करते और आभार मानते हुए कहा—मित्रवर ! महारानी धारणीको अकाल वर्षाका मनोरथ पैदा हुआ है। उसे पूरा करो, इसीलिए मैंने तुम्हें याद किया है।

देवने अभयकुमारकी प्रिय-अर्थकी सिद्धिके लिए अनुकम्पा[1] पूर्वक अकाल-वर्षा की। रानीने हाथीकी सवारी कर अपना दोहद पूरा किया। अभय कुमारने देवताको धन्यवाद दे उसे विदा दी।

१—अभयकुमारं अणुकम्पमाणो देवो·········जेणेव अभयकुमारे तेणेव आगच्छइ, आगच्छइत्ता अभयंकुमारं एवं वयासी-एवं खलु देवाणुप्पिया मए तव पियट्ठयाए··············दिव्वा पाउससिरी विउव्विया।

ज्ञाता १

६—६ अरिष्टनेमि.............।

भगवान् अरिष्टनेमि वासुदेव श्रीकृष्णके चचेरे भाई थे। एक दिन अरिष्टनेमि घूमते-घूमते श्रीकृष्णकी आयुध-शालाकी ओर हो निकले। वहां जाकर उन्होंने श्रीकृष्णका पाञ्चजन्य शंख फूंका तो द्वारिका कांप उठी। श्री कृष्ण बलभद्र आदि भी दौड़े-दौड़े वहां पहुंचे। आगे अरिष्टनेमिको पा सब शान्त हो गए। श्री कृष्णकी दृष्टिमें वे अतुल बली और अजेय हो गए। अतएव श्री कृष्णने उनका विवाह कराना चाहा, किन्तु उन्होंने स्वीकार नहीं किया। आखिर बहुत लम्बी चर्चा होनेके बाद अनिच्छा होते हुए भी उन्हें विवाह सम्बन्धी अनुरोध मानना पड़ा। बड़ी सजधजके साथ उनकी बरयात्रा महाराज उग्रसेनकी नगरी मथुराकी ओर चल पड़ी। राजकुमारी राजीमतीके साथ उनका विवाह होना था, जो इन्हीं महाराजकी पुत्री थी। नगरीके आस-पास बाड़ोंमें बंधे हुए मूक पशुओंकी करुण कराह और और पिंजरेमें बन्दी बने व्याकुल पक्षियोंकी चहचहाटने राजकुमार का सुकुमार हृदय बींध डाला। तुरन्त राजकुमारने पूछा—सारथि! यह इतना आर्त्तनाद क्यों हो रहा है? ये इतने पशु-पंक्षी बाड़ों और पिंजरोंमें क्यों भरे गए हैं? क्या कारण है, भद्र! सारथि बोला—प्रभो! यह सब आपके लिए हैं। यह बरयात्रियोंकी भोजन-सामग्री है। यह सुनते ही राजकुमार सहम उठे और बोले—मेरे लिए इतना अनर्थ! मैं ऐसा विवाह कभी नहीं कर सकता। मेरे लिए इतने जीवोंका वध हो, यह मुझे श्रेय नहीं। विना किसीको कुछ कहे सुने विवाहसे मुंह मोड़ लिया।

तात्पर्य—भगवान् अरिष्टनेमिने जो अनुकम्पा की, वह "जइ मज्झ कारणा एए, हम्मंति सुबहुजिया। न मे एयं तु निस्सेसं, परलोगे भविस्सइ"—इन शब्दोंमें व्यक्त होती है। यह अनुकम्पा आत्म-शुद्धिपरक होनेके कारण परमार्थ अनुकम्पा है।

६—५ मेरुप्रभ............।

वैताढ्य गिरिके मूलमें यूथका अधिनायक मेरुप्रभ नामक हस्ती रहता था। ग्रीष्म ऋतु थी, ज्येष्ट मास था। अकस्मात् वनमें अग्नि-प्रकोप हो गया। थोड़े ही समयमें अग्निने इतना उग्ररूप ले लिया कि हजारों वनचर प्राणी उसकी लपटोंमें स्वाहा हो गए। बचे-खुचे अपनी रक्षाके लिए इधर-उधर दौड़ने लगे। वह हाथी भी अपने यूथके साथ एक दिशामें दौड़ा। सब हाथी और हथिनियां भयसे व्याकुल हो रही थीं। सबकी दिशा बदल गई। कोई किधर चला गया, कोई किधर। मेरुप्रभ अकेला रह गया। थक गया, भूख-प्याससे बेभान हो गया। एक तालाब देखा और वहां गया। तालाबमें पानी थोड़ा था, कीचड़ अधिक। वह अन्दर घुसा, कीचड़में फंस गया। उस समय वहां एक दूसरा युवा हाथी जो मेरुप्रभके द्वारा अपने यूथसे प्रहारपूर्वक पृथक् किया गया था, आया। उसे देखते ही पूर्व वैरकी याद आई और तीखे दन्त-प्रहारोंसे उसने मेरुप्रभको जर्जर बना दिया। मेरुप्रभके शरीरमें असह्य वेदना हुई। सात दिन-रात तक वह उससे कराहता रहा। आठवें दिन काल-धर्म पा, विन्ध्यगिरिके पास गंगाके किनारे वह फिर हाथी बना। बाल-भावसे मुक्त हो, युवा हुआ। पिताकी मृत्युके बाद यूथका अधिपति बन गया। वही ग्रीष्म ऋतु और वही दवाग्निका प्रकोप हुआ। हाथीने देखा, सोचा

यह दृश्य अनुभूतपूर्वसा कैसे लग रहा है ? ईहा-अपोह किया। उसे जाति-स्मृति हो गई। पूर्व-जन्म देखा। सारी घटनावली ज्योंकी त्यों सामने आ गई। ज्यों-त्यों अपना बचाव किया। हाथी फिर अपने स्थान आया और उसने सोचा कि यहां मैं ऐसा मण्डल बनाऊं ताकि अग्निका बल न चले।

अपने यूथके साथ इस कार्यमें जुट गया। एक योजन (चार कोश) तकके मण्डलमें जितनी घास, तिनके, वृक्ष, लताएं थीं, उनको समूल उखाड़ फेंका और वह सुखसे विचरने लगा। समय बीतता रहा। पुनः गर्मी आई। वृक्षोंके संघर्षसे वन जल उठा। वनके जीव-जन्तु दौड़े और प्राण बचानेकी आशासे उस मण्डलमें भर्ती हो गए। छोटे-बड़े सभी प्रकारके वनचरोंसे मण्डल ठसा-ठस भर गया। हाथी भी अपने परिवार सहित उसी भीड़में था। हाथीने खाज खननेको पैर उठाया, इतनेमें एक खरगोश उसके पैरके नीचे आ बैठा। वापिस पैर रखने लगा तो देखता है कि पैरके नीचे खरगोश बैठा है। पैर वहीं रोक लिया।

प्राण[1]—भूत-जीव-सत्त्वकी अनुकम्पाके लिए ढाई दिन-रात तक पैरको बीचमें रोके खड़ा रहा। दव शान्त हुआ। भूख-प्याससे

१—गायं कण्डुइत्ता पुनरवि पायं पडिनिक्खमिस्सामित्ति कट्टुतं ससयं अणुपविट्ठं पाससि, पासित्ता, पाणाणुकंपयाए, भूयाणुकंपयाए जीवाणुकंपयाए, सत्ताणुकंपयाए सोपाए अन्तरा चेव संधारिए, णो चेवणं णिक्खित्ते

ज्ञा० १—१

'प्राणानुकम्पय' इत्यादिपदचतुष्टयमेकार्थं दयाप्रकर्षप्रतिपादनार्थम्।

ज्ञा० वृ० १—

व्याकुल हुए जानवर एक-एक कर खिसक गए। मण्डल प्रायः खाली हो गया। इतने लम्बे समय तक पैरको खड़ा रखनेके कारण हाथी अकड़ा गया। पैर अब नीचे नहीं आया, हाथी गिर पड़ा। उस अनुकम्पासे हाथीने संसारको अल्प किया और मनुष्यका आयुष्य बांधा। [तीन दिन-रात तक समभावसे विपुल वेदना सह, अन्तमें काल कर महाराज श्रेणिकका मेघ-कुमार नामक पुत्र हुआ।]

६—७ दृष्टान्तत्रयी............।

(तीन दृष्टान्त)

(क) एक सेठकी दुकानमें साधु ठहरे हुए थे। करीब रातके १२ बज रहे थे। गहरा सन्नाटा था। निःस्तब्ध वातावरणमें चारों ओर मूक शान्ति थी। चोर आए, सेठकी दुकानमें घुसे। ताला तोड़ा। धनकी थैलियां ले मुड़ने लगे। इतनेमें उनकी निःस्तब्धता भंग करनेवाली आवाज आई—"भाई! तुम कौन हो?" उनको कुछ कहने या करनेका मौका ही नहीं मिला कि तीन साधु सामने आ खड़े हो गए। चोरोंने देखा कि साधु हैं, उनका भय मिट गया और उत्तरमें बोले—महाराज! हम हैं। उन्हें यह विश्वास था कि साधुओंके द्वारा हमारा अनिष्ट होनेका नहीं। इसलिए उन्होंने और स्पष्ट शब्दोंमें कहा—महाराज! हम चोर हैं। साधुओंने कहा—भाई इतना बुरा काम करते हो, यह ठीक नहीं।

साधु बैठ गए और चोर भी। अब दोनोंका संवाद चला। साधुओंने चोरीकी बुराई बताई और चोरोंने अपनी परिस्थिति। समय बहुत बीत गया। दिन होने चला। आखिर चोरों पर

उपदेश असर कर गया। उनके हृदयमें परिवर्तन आया। उन्होंने चोरीको आत्म-पतनका कारण मान उसे छोड़नेका निश्चय कर लिया। चोरी न करनेका नियम भी कर लिया। चोर अब नहीं रहे। इसलिए उन्हें भय भी न रहा। कुछ उजाला हुआ, लोग इधर-उधर घूमने लगे। वह सेठ भी घूमता-घूमता अपनी दुकानके पास हो निकला। टूटे ताले और खुले किवाड़ देख, वह अवाक् सा हो गया। तुरन्त ऊपर आया और देखा कि दुकानको एक बाजूमें चोर बैठे साधुओंसे बातचीत कर रहे हैं और उनके पास धनकी थैलियां पड़ी हैं। सेठको कुछ आशा बंधी। कुछ कहने जैसा हुआ, इतनेमें चोर बोले—सेटजी! यह आपका धन सुरक्षित है, चिन्ता न करें। यदि आज ये साधु यहां न होते तो आप भी करीब-करीब साधु जैसे बन जाते। यह मुनिके उपदेश का प्रभाव है कि हमलोग सदाके लिए इस बुराईसे बच गए और इसके साथ-साथ आपका यह धन भी बच गया। सेठ बड़ा प्रसन्न हुआ। अपना धन सम्भाल मुनिको धन्यवाद देता हुआ अपने घर चला गया।

यह पहला चोरका दृष्टान्त है। इसमें दो बातें हुईं—एक तो साधुओंका उपदेश सुन चोरोंने चोरी छोड़ी, इसमें चोरोंकी आत्मा चोरीके पापसे बची और दूसरी—उसके साथ सेठजीका धन भी बचा। अब सोचना यह है कि इसमें आध्यात्मिक धर्म कौनसा है? चोरोंकी आत्मा चोरीके पापसे बची वह या सेठजीका धन बचा वह?

(ख) कसाई बकरोंको आगे किये जा रहा था। मार्गमें साधु मिले। उनमेंसे प्रमुख साधुने कसाईको सम्बोधन करते हुए कहा

भाई !. इन बकरोंको भी मौतसें प्यार नहीं, यह तुम जानते हो ? इनको भी कष्ट होता है, पीड़ा होती है, तुम्हें मालूम है ? खैर ! इसे जाने दो। इनको मारनेसे तुम्हारी आत्मा मलिन होगी, उसका परिणाम दूसरा कौन भोगेगा ? मुनिका उपदेश सुन कसाईका हृदय बदल गया। उसने उसी समय उन बकरोंको मारनेका त्याग कर दिया और आजीवन निरपराध त्रस जीवोंकी हिंसाका भी प्रत्याख्यान किया। कसाई अहिंसक—स्थूल हिंसा-त्यागी बन गया।

यह दूसरा कसाईका दृष्टान्त है। इसमें भी साधुके उपदेशसे दो बातें हुईं—एक तो कसाई हिंसासे बचा और दूसरी—उसके साथ-साथ बकरे मौतसे बचे। अब सोचना यह है कि इनमें आध्यात्मिक धर्म कौन सा है ? कसाई हिंसासे बचा वह है या बकरे बचे वह ?

चोर चोरीके पापसे बचे और कसाई हिंसासे, यहां उनकी आत्म-शुद्धि हुई, इसलिए यह निःसन्देह आध्यात्मिक धर्म है। इनसे चोरी और हिंसाके त्यागसे उन्हें धर्म हुआ किन्तु इन दोनोंके प्रसंगमें जो दो कार्य और हुए—धन और बकरे बचे, उनमें आत्म शोधनका कोई प्रसंग नहीं, इसलिए उनके कारण धर्म कैसे हो सकता है ? यदि कोई उन्हें भी आध्यात्मिक धर्म माने तो उसे तीसरे दृष्टान्त पर ध्यान देना होगा।

(ग) अर्ध रात्रिका समय था। बाजारके बीच एक दुकानमें तीन साधु स्वाध्याय कर रहे थे। संयोगवश तीन व्यक्ति उस समय उधरसे हो निकले। साधुओंने उन्हें देखा और पूछा—भाई ! तुम कौन हो ? इस घोर-वेलामें कहां जा रहे हो ? यह प्रश्न

उनके लिए एक भय था। वे मन ही मन सकुचाये और उन्होंने देखनेका यत्न किया कि प्रश्नकर्ता कौन है ? देखा तब पता चला कि हमें इसका उत्तर एक साधुको देना है—सच कहें या झूठ ? आखिर सोचा—साधु सत्य मूर्ति हैं, इनके सामने झूठ बोलना ठीक नहीं। कहते संकोच होता है, न कहें यह भी ठीक नहीं, क्योंकि इससे इनकी अवज्ञा होती है। यह सोच वे बोले—महाराज ! क्या कहें ? आदतकी लाचारी है। हम पापी जीव हैं, वेश्याके पास जा रहें हैं। साधु बोले—तुम बड़े भल-मानस दीखते हो, सच बोलते हो, फिर भी ऐसा अनार्य कर्म करते हो ? तुम्हें यह शोभा नहीं देता। विषय-सेवनसे तुम्हारी वासना नहीं मिटेगी। घीकी आहुतिसे आग बुझती नहीं। साधुका उपदेश हृदय तक पहुंचा और ऐसा पहुंचा कि उन्होंने तत्काल उस जघन्य वृत्तिका प्रत्याख्यान कर डाला। वह वेश्या कितनी देर तक उनकी बाट जोहती रही, आखिर वे आये ही नहीं तब उनकी खोजमें चल पड़ी और घूमती-फिरती वहीं जा पहुंची। अपने साथ चलनेका आग्रह किया, किन्तु उन्होंने ऐसा करनेसे इनकार कर दिया। वह व्याकुल हो रही थी। उसने कहा—आप चलें, नहीं तो मैं कुएमें गिर आत्म-हत्या कर लूंगी। उन्होंने कहा—हम जिस नीच कर्मको छोड़ चुके, उसे फिर नहीं अपनायेंगे। उसने तीनोंकी बात सुनी-अनसुनी कर कुएमें गिर आत्म-हत्या करली।

यह तीसरा व्यभिचारीका दृष्टान्त है। दो इसमें भी बातें हुई। एक तो साधुके उपदेशसे व्यभिचारियोंका दुराचार छूटा और दूसरी—उनके कारण वह वेश्या कुएमें गिर मर गई। अब कुछ

ऊपरकी ओर चलें। यदि चोरी-त्यागके प्रसंगमें बचनेवाले धनसे चोरोंको, हिंसा-त्यागके प्रसंगमें बचनेवाले बकरोंसे कसाईको धर्म हुआ माना जाय तो व्यभिचार-त्यागके प्रसंगमें वेश्याके मरनेके कारण उन तीनों व्यक्तियोंको अधर्म हुआ, यह भी मानना होगा।

यहां आध्यात्मिक दृष्टिकोण यह है कि धर्म-अधर्म आत्माकी मुख्य प्रवृत्तियों पर निर्भर है, प्रासंगिक प्रवृत्तियां धर्म-अधर्मका कारण नहीं बनती।

परिशिष्ट : ३ :

(क) पारिभाषिक शब्दकोश

अकर्म-भूमि—जहां कल्पवृक्षों (दैवी-शक्ति-सम्पन्न वृक्षों) के द्वारा जीवन चले, वह भूमि। १—३९।

अचित्त-महास्कंध—केवली समुद्घातके पांचवें समयमें आत्मासे छूटे हुए जो पुद्गल समूचे लोकमें व्याप्त होते हैं, उनको अचित्त-महास्कंध कहते हैं। १—१२।

अजीव-शब्द—पौद्गलिक संघात या भेदसे होनेवाला शब्द। १—१२

अज्ञानत्रिक—मति, श्रुत और विभंग। २—३५।

अज्ञान—ज्ञानका अभाव। २—३६।

अतिथि-संविभाग—संयमीको अपने लिए बने हुए भोजनका भाग देना ८—१२।

अन्तमुहूर्त—दो समयसे लेकर ४८ मिनटमें एक समय कम हो, वह काल। २—३३।

अन्तराल-गति—एक जन्मसे दूसरे जन्ममें जानेके लिए चलना—दोनों जन्मोंके बीचकी गति और मुक्त आत्माओंकी लोकान्त तक होनेवाली एक समयवाली गति। ८—३०।

अनध्यवसाय—'ओ! क्या है?, इस प्रकारका अत्यन्त साधारण ज्ञान। ९—१।

अनन्त—जिसका अन्त न हो। १—१५।

अनन्तानुबन्धी—जिसके उदयकालमें सम्यक्-दर्शन न हो सके, वह मोह-कर्म। ४—२४।

अनन्तानुबन्धी-चतुष्क—अनन्तानुबन्धी क्रोध, मान, माया, लोभ। ५—४।

अन्वयव्यतिरेकात्मक-सम्बन्ध—जिसके होने पर जो हो, वह अन्वय है, और जिसके न होने पर जो न हो, वह व्यतिरेक। साधनके होने पर साध्यका अन्वय है। साध्यके अभावमें साधनका न होना व्यतिरेक है ६—२।

अनवस्था—अप्रामाणिक नये-नये धर्मोंकी ऐसी कल्पनाएं करना जिनका कहीं अन्त न आये, उसे अनवस्था कहते हैं। जैसे—जीवकी गतिके लिये गतिमान् वायुकी, उसकी गतिके लिए किसी दूसरे गतिमान् पदार्थ की, उसके फिर तीसरे गतिमान् पदार्थकी, इस प्रकार चलते चलें, आखिर हाथ कुछ न लगे—निर्णय कुछ भी न होगा। १—४।

अनाकार—आकारका अर्थ है विशेष। जिसमें आकार न हो—विशेष या भेद न हो, वह अनाकार (अनाकार—उपयोग अर्थात् निर्विकल्प बोध, सामान्यबोध—दर्शन।) २—२२

अनारम्भी—अहिंसक। ४—५।

अनाहारक अवस्था—आहारशून्य अवस्था। ८—३०।

अप्रत्याख्यान-मोह—जिसके उदयसे पूर्ण प्रत्याख्यान (त्याग—सम्वर) न हो सके, वह। सर्वविरतिको रोकनेवाला कर्म। ४—२१।

अरतिमोह—जिस कर्मके उदयसे जीव संयममें आनन्द न माने, वह अरतिमोह है—जिससे दुःखका अनुभव हो, वह। ४—२४।

अवसर्पिणी—अवनतिकाल—सुखसे दुःखकी ओर जानेवाला काल—कालचक्रका पहला चक्र। इसका काल—मान दश कोड़ाकोड़ सागरका

होता है। इसके ६ विभाग होते हैं :— १—एकान्त सुखमय २—सुखमय ३—सुखदु:खमय ४—दु:खसुखमय ५—दु:खमय ६—एकान्तदु:खमय १—१९।

अवान्तरसामान्य—बीचका सामान्य। ९—२०।

अविग्रह गति—ऋजुगति—सीधी गति। ५—४२।

अविनाभावी—साधनके बिना नहीं होनेवाला। ४—१४।

अविभागी-अस्तिकाय—धर्म, अधर्म आकाश और जीवके प्रदेश-समूह को अस्तिकाय कहते हैं। इनके प्रदेश विभक्त नहीं होते—पृथक् पृथक् नहीं होते। इसलिए ये द्रव्य अविभागी-अस्तिकाय कहलाते हैं। १—१६।

अविभाज्य—जिसके टुकड़े न हों। १—१४।

अविरति—अप्रत्याख्यान। ४—२१।

असिद्ध-अवस्था—संसार-अवस्था। २—३६।

असंख्य—संख्यासे ऊपरका, जिसके मापके लिए संख्या न हो, वह। १—६।

असंज्ञित्व—मानस ज्ञानका अभाव। २—३६।

आत्म-प्रदेश—आत्माके अविभागी अवयव—आत्मा अखण्ड, अविभाज्य द्रव्य है, फिर भी कल्पनाके द्वारा आत्माका परमाणुतुल्य भाग प्रदेश—अवयव कहलाता है। ८—३५।

आत्मारम्भी—आत्महिंसक। ४—५।

आधाकर्म—साधुओंके लिए बनाया हुआ भोजन, मकान आदि।

आभ्यन्तर-परिग्रह—मिथ्यात्व, नव नोकषाय—हास्य, रति, अरति, भय, शोक, जुगुप्सा, स्त्रीवेद, पुरुषवेद, नपुंसकवेद, और चार कषाय—क्रोध मान, माया और लोभ। ८—१५।

आवलिका—सर्व-सूक्ष्म-कालको समय कहते हैं। ऐसे असंख्य समयोंकी

एक आवलिका होती है। ४८ मिनटोंकी १ करोड़ ६७ लाख ७७ हजार २ सौ सोलह आवलिकाएं होती हैं। १—१३।

आसेवनापुलाक—दोष-आचरणके द्वारा संयमको सारहीन करनेवाला निर्ग्रन्थ। ८—१५।

उत्पादनदोष—आहारकी प्राप्तिमें होनेवाले दोष—साधुकी ओरसे होने वाले दोष। ७—१५।

उत्सर्पिणी—विकास-काल—दुःखसे सुखकी ओर जानेवाला काल—कालचक्रका दूसरा चक्र। इसका काल-मान दस कोटा-कोटी सागरका होता है। इसके छः विभाग (अर) इस प्रकार हैं—(१) एकान्त-दुःखमय (२) दुःख-मय (३) दुःख-सुखमय (४) सुख-दुःखमय (५) सुखमय (६) एकान्त-सुखमय १—१६।

उद्गम-दोष—आहारकी उत्पत्तिमें होनेवाले दोष—दाताकी ओरसे होने वाले दोष। ७—१५।

उदयावलिका—उदय-काल। २—२३।

उदीरणा—नियत समयसे पहले कर्मका विपाक(उदय) होना। २—१३।

उपचार—(१) अत्यन्त[1] भिन्न शब्दोंमें भी उनकी किसी एक समानता को लेकर उनकी भिन्नताकी उपेक्षा करना।

(२) मुख्य[2] केअभावमें गौणको मुख्यवत् मान लेना। ४—१३।

उपभोग-परिभोग—मर्यादाके उपरान्त भोगमें आनेवाले पदार्थ एवं व्यापारका त्याग करना। ८—१२।

१—उपचारोऽत्यन्तं विशकलितयोः शब्दयोः सादृश्यातिशयमहिम्ना भेद-प्रतीतिस्थगनमात्रम्।

२—मुख्याभावे सति निमित्ते प्रयोजने च उपचारः॥

एषणा-दोष—आहारकी जांच करनेके समय होनेवाले दोष। ७—१५।

औदारिक-योग—मनुष्य और तिर्यञ्चोंके स्थूल शरीरको औदारिक शरीर कहते हैं। उसके सहारे आत्माकी जो प्रवृत्ति होती है, वह औदारिक योग है। ८—३५।

औदारिक-मिश्र-योग—कार्मण, आहारक तथा वैक्रियके मिश्रणसे होने वाला औदारिक योग। ८—३५।

करण—क्रिया—कर्ममें होनेवाली क्रिया। ४—४।

कर्म-भूमि—जहां खेती, व्यापार, सुरक्षा आदि द्वारा जीवन चले, वह भूमि। १—३८।

कल्पातीत—बारह देवलोकोंसे ऊपरके देव। उनमें स्वामी-सेवकका भेद नहीं होता, वे सब 'अहमिन्द्र' होते हैं। ३—१९।

कल्पोपपन्न—कल्पवासी देव—प्रथम बारह देवलोक कल्प कहलाते हैं। वहां स्वामी-सेवककी मर्यादा होती है। ३—१९।

क्षयोपशमसम्बन्धी—क्षयोपशम—आत्माकी उज्ज्वलतासे होनेवाला। २—१६।

कषायचतुष्क—क्रोध, मान, माया और लोभ। २—३६।

कायषट्क—पृथ्वीकाय, अप्काय, तेजस्काय, वायुकाय, वनस्पतिकाय और त्रसकाय। 'चीयते इति कायः'—यह काय शब्दकी निरुक्ति है। इसका पारिभाषिक अर्थ है—शरीरावयवी। सादृश्यकी अपेक्षा जिसमें प्रदेश—अवयव होते हैं, उसे काय कहा जाता है; जैसे—पृथ्वी-शरीरावयवी जीवोंका समूह पृथ्वीकाय आदि आदि। ३—२९।

कार्मण योग—कार्मण शरीर(सूक्ष्म शरीर) के सहारे होनेवाला आत्माका प्रयत्न। ८—३०।

कुल—एक आचार्यके शिष्योंका समूह। ५—२९।

क्रोड़पूर्व—चौरासी लाखको चौरासी लाखसे गुणा करनेपर जो संख्या लब्ध होती है, उसे एक पूर्व कहते हैं—७०५६०००००००००० वर्ष होते हैं, ऐसे क्रोड़पूर्व। ८—२।

कोड़ाकोड़—क्रोड़को क्रोड़से गुणा करने पर जो संख्या लब्ध हो—१० नील। ४—१०।

गण—कुलका समुदाय—दो आचार्योंके शिष्य समूह। ५—२६।

गण-उत्सर्ग—आचार्यके आदेशसे एकाकी विहरण करना। ५—३८।

गुण—शक्तिके सबसे छोटे अंशको गुण (अविभाग-प्रतिच्छेद) कहते हैं। १—१७।

गुणस्थान—आत्माकी क्रमिक विशुद्धिको गुणस्थान कहते हैं। ८—१।

गति—नरक, तिर्यञ्च, मनुष्य और देवगतिका अर्थ है—नरक आदि पर्यायोंकी प्राप्ति। २—३६।

गति-चतुष्क-आयु—नरक-आयु, तिर्यञ्च, आयु, मनुष्य-आयु और देव-आयु। २—३६।

घनवात—सघन वायु। ३-१०।

घनोदधि—बर्फकी तरह गाढ़े पानीका समुद्र। १—१।

घातिकर्म—आत्माके गुणोंकी घात करनेवाले विगाड़नेवाले कर्म। १—२२।

चतुःस्पर्शी—जिनमें शीत, उष्ण, स्निग्ध, रूक्ष ये चार स्पर्श होते हैं, वे स्कन्ध चतुःस्पर्शी होते हैं। ४—१।

चारित्रचतुष्क—सामायिक, छेदोपस्थाप्य, परिहारविशुद्धि और सूक्ष्म-सम्पराय। २—३५।

छद्मस्थपन—अपूर्ण ज्ञानीपन—पूर्णज्ञानका अभाव होना। ८—२०

जाति—एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, और पंचेन्द्रिय।

जातिका अर्थ है—इन्द्रिय और इन्द्रिय-रचनाके आधार पर होनेवाले जीवोंके पांच विभाग। २—६।

जीवके १४ भेद—

सूक्ष्म एकेन्द्रिय—	१ अपर्याप्त	२ पर्याप्त
बादर एकेन्द्रिय	३ "	४ "
द्वीन्द्रिय	५ "	६ "
त्रीन्द्रिय	७ "	८ "
चतुरिन्द्रिय	९ "	१० "
असंज्ञी पंचेन्द्रिय	११ "	१२ "
संज्ञी पंचेन्द्रिय	१३ "	१४ "

३—२९।

ज्ञानचतुष्क—मति, श्रुत, अवधि और मनःपर्यंय। २—३५।

तनुवात—सूक्ष्म वायु। ३—१०।

२४ दण्डक—नरक १, भवनपति १०, पृथ्वीकाय १, अप्काय १, तेजस्काय १, वायुकाय १, वनस्पतिकाय १, द्वीन्द्रिय १, त्रीन्द्रिय १, चतुरिन्द्रिय १, तिर्यञ्च-पंचेन्द्रिय १, व्यन्तर १, ज्योतिष्क १, वैमानिक १, इस प्रकार ये २४ दण्डक होते हैं। २—३५।

दर्शनत्रिक—चक्षु, अचक्षु, और अवधि। २—३५।

दर्शनमोह—सत्य श्रद्धा—सत्य विश्वासको बिगाड़नेवाला कर्म—सम्यग्-दर्शनका घात करनेवाला कर्म। ४—१९।

द्रव्यार्थिक—जिसका विषय मुख्यरूपसे द्रव्य-सामान्य होता है, वह (नय)। ९—२५।

दान आदि—दान, लाभ, भोग, उपभोग, और वीर्य। ४—८।

दिग्व्रत—ऊंची, नीची और तिरछी दिशामें मर्यादाके उपरान्त जानेका

व हिंसा आदि करनेका त्याग करना। ८—१२।

दीर्घकालिकी संज्ञा—त्रिकालका पर्यालोचन—जिसके द्वारा त्रिकाल सम्बन्धी हेयोपादेयका चिन्तन हो सके। २—६।

दृष्टित्रिक—सम्यक्, मिथ्या और मिश्र (सम्यग्-मिथ्या)। ७—३५।

देश-आराधक—मोक्ष-मार्गकी आंशिक आराधना करनेवाला अंशतः आत्माको उज्ज्वल करनेवाला। ४—१४।

देशविरति—पांचवां गुणस्थान—आंशिक संयम, अपूर्ण संयम। ७—३५।

देशावकाशिक—परिमित समयके लिये हिंसा आदिका त्याग करना। ८—१२।

नमस्कारसहिता—सूर्योदयसे ४८ मिनट तक कुछ भी न खाना-पीना। इसकी पूर्तिके समय पांच नमस्कार मन्त्र गुने जाते हैं, इसलिए इसका नाम नमस्कारसहिता है। साधारण बोलचालकी भाषामें इसे नवकारसी कहते हैं। ५—१८।

परमेष्ठी—सर्वोत्कृष्ट। ४—५।

प्रत्याख्यानी—देशविरतिको रोकनेवाला कर्म। इसका जबतक उदय रहता है, तबतक कुछ भी त्याग नहीं होता। ४—२४।

प्रतिक्रमण—दोनों संध्याओंमें किया जानेवाला जैनोंका प्रायश्चित्त-सूत्र। १—२०।

प्रदेश—परमाणुके जितना अंश रोका जाता है, उतने अंशको प्रदेश कहते हैं। १—२।

प्रमाद—संयममें अनुत्साह। ४—२२।

पर्याप्त-अपर्याप्त—स्वयोग्य पर्याप्तियां (पौद्गलिक शक्तियां) पूर्ण करले, वह पर्याप्त; स्वयोग्य पर्याप्तियां (पौद्गलिक शक्तियां) जब तक पूर्ण न हो, वह अपर्याप्त। ३—२३।

पर्यायार्थिक—जिसका विषय मुख्यरूपसे पर्याय-विशेप होता है, वह (नय)। ९—२५।

पल्योपम—संख्यासे ऊपरका काल—असंख्यात काल, उपमाकाल—एक चार कोशका लम्बा चौड़ा और गहरा कुआ है; उसमें नवजात यौगलिक शिशुके केशोंको जो मनुष्यके केशके २४०१ हिस्से जितने सूक्ष्म हैं, असंख्य खण्ड कर खाम-खाम करके भरा जाय, प्रति सौ वर्षके अन्तरसे एक-एक केश-खण्ड निकालते निकालते जितने कालमें वह कुआ खाली हो, उतने कालको एक पल्य कहते हैं। १—१९।

प्रातिहार्य अतिशय—दैविक विशेषताएं—योगजन्य विभूतियां। ७—१

पौषधोपवास—उपवासके साथ एक दिन-रातके लिए पापकारी प्रवृत्तियों का त्याग करना। ८—१२।

बाह्य परिग्रह—धन-धान्य क्षेत्र, वास्तु, चांदी, सोना, कुप्य, द्विपद चतुष्पद। ८—१५।

भक्त-पान—भात-पानी—खान-पान। ५—३९।

भवसम्बन्धी—जन्मसम्बन्धी, जन्मके कारण होनेवाला (भवसम्बन्धी-अवधिज्ञान)। २—१५।

भावनिक्षेप—विवक्षित वस्तुकी क्रियामें जो संलग्न हो और उपयुक्त हो अर्थात् ध्यान दे रहा हो, उसे भावनिक्षेप कहते हैं। ९—४५।

मनोवर्गणा—द्रव्य-मनके पुद्गलोंका समूह—चिन्तनमें सहायक होने वाले पुद्गल-द्रव्य। २—१७।

मिथ्यात्व—विपरीत अभिनिवेश, असत्य विश्वास या असत्यका आग्रह। ४—१९।

मिथ्यादर्शनशल्य—सत्यमें विश्वास न होना मिथ्यादर्शन है। वह शल्यकी तरह हानि-कारक है। इसलिए उसे मिथ्यादर्शनशल्य कहा जाता है।४—१५।

मिश्रशब्द —जीवके वाक्-प्रयत्न और पौद्गलिक वस्तु (वीणा आदि) के संयोगसे होनेवाला शब्द। १—१२।

मूर्त —जिसमें स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण मिले। १-१२।

योग —मन, वचन और शरीरकी प्रवृत्ति। ४-२६।

योग-निग्रह—मन, वाणी और शरीरकी असत् प्रवृत्ति त्यागना, सत् प्रवृत्ति करना। ५-२२।

यौगलिक—असंख्य वर्षजीवी मनुष्य और तिर्यञ्च, जो 'युग्म' (जोड़े) के रूपमें एक साथ जन्मते और मरते हैं और जिनका जीवन कल्प-वृक्षके सहारे चलता है। ८-३१।

रज्जू —असंख्य योजनको रज्जू कहते हैं। १-६।

लब्धिपंचक—दान, लाभ, भोग, उपभोग और वीर्य। २-३४।

लब्धिपुलाक—योगजन्य शक्ति-विशेषका प्रयोग कर संयमको सारहीन करनेवाला निर्ग्रन्थ। ८-१५।

लेश्या—पुद्गल-द्रव्यके सहयोगसे होनेवाला जीवका संक्लिष्ट तथा असंक्लिष्ट विचार। २-३६।

व्यवहार—स्थूल दृष्टि। ४-२।

विकुर्वणा—भांति-भांतिके रूप बनाना। ३-१२।

विपर्यय—एक विपरीत धर्मका निश्चय करना। ९-१।

वेदना—जीवोंको होनेवाला दुःख। ३-१२।

वेदत्रिक—स्त्रीवेद, पुरुषवेद और नपुंसकवेद। २-३६।

वेद्याभाव—उदयमें आनेवाले कर्म-पुद्गलोंका अभाव। २-२१।

शरीर-उत्सर्ग—शरीरको स्थिर करना। ५-३८।

संघ—गणका समुदाय—अनेक—दो से अधिक आचार्योंके शिष्य-समूह। ५-२६।

संज्वलन—सूक्ष्म कषाय—क्रोध, मान, माया, लोभ—वीतरागदशाको रोकनेवाला कर्म । ४-२४ ।

सम्मूर्छिम—गर्भके विना उत्पन्न होनेवाले प्राणी । ३-८ ।

सम्पराय सातवेदनीय—कषाययुक्त आत्माका सातवेदनीय कर्म ४-१० ।

संशय—साधक और बाधक प्रमाणके अभावमें अनिश्चित अनेक अंशोंको छूनेवाला ज्ञान । ९-१ ।

सागर—जिसका काल-मान दस कोड़ाकोड़ पल्य हो, वह सागर है । १-१९ ।

सामायिक—एक मुहूर्त्त तक पापकारी प्रवृत्तियोंका त्याग करना ८-१२ ।

स्यात्—अनेकान्त—किसी अपेक्षासे । ९-१६ ।

हास्यादि षट्क—हास्य, रति, अरति, भय, शोक और जुगुप्सा २-३६ ।

(ख) दीपिकाके अवतरण

१ एकदव्वसिया गुणा	(उत्तराध्ययन २८-६)
२ औदारिकतैजसकार्मणानि	(योगशास्त्र-वृत्ति)
३ कारणमेव तदन्त्यम्	
४ कृष्णादिद्रव्यसाचिव्यात्	
५ गामधम्मे नगरधम्मे	(सूत्रकृतांग)
६ जंपि वत्थं च पायं वा	(दशवैकालिक ६-२१)
७ तत्थणं जेते पमत्तसंजया	(भगवती श० १ उ० १)
८ निद्धस्स निद्धेण दुआहिएण	(प्रज्ञापना प० १३)
९ पुढविकाइयाणं भंते	(औपपातिक दशा)
१० बंधणसंकमणुवट्टणाय	(भगवती टीका)
११ लक्खणं पज्जवाणं तु	(उत्तराध्ययन २८-६)

१२ वंदणएणं भंते (उत्तराध्ययन २९-९)

१३ समयावलिअ मुहुत्ता (नवतत्त्व १३)

१४ सक्खं खु दीसइ (उत्तराध्ययन १२-३७)

१५ स्वभावः प्रकृतिः प्रोक्तः

(ग) विशेष शब्दोंकी सूची

अ

---

* ऊपर तथा नीचेकी संख्यायें क्रमशः अध्यायों व सूत्रों की द्योतक हैं।

आ

इ

ई

उ

ऋ

ए

ऐ

औ

क

च

छ

ज

त

द

ध

न

प

म

य

र

ल

व

श

स

ह

शुद्धाशुद्धिपत्र

(वस्तुदर्शन)

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
८	६	यथार्थवक्तृत्व	यथार्थवक्तृत्व
८	१८	दर्शन	दर्शन'
९	१	रचनाकाल'	१ टिप्पणमें गीतारहस्य पृष्ठ ५५२
१३	(टिप्पण ६) १	द्वेश	द्वेप
१५	(टिप्पण १) १	यत्नानु	यत्नेनानु
२१	१४	परिणाम	परिमाण
२३	१८	वर्शको	धर्मको
२३	(टिप्पण १) १	सुवर्णार्थी	सुवर्णार्थी
२४	(टिप्पण ३) २	दार्थाणाम्	दार्थानाम्
३८	३	......क्या वह	एक ब्राह्मण जो विद्या-हीन और अपवित्र आचारवाला होता है, क्या वह

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
३९	११	गोत्र¹	गोत्र¹
३९	(टिप्पण ३) ३	यद्वा	यद्वा
४१	१८	अर्थ और व्यवहार-	अर्थ व्यवहार-
४४	१६	कर्मोका	कर्मोंका
५२	(टिप्पण २) १	संस्तावन-	संसाधन
"	" " २	प्रवरं	प्रवरं
५४	" २ १	पाय	पाप
६३	" १ १	इच्चि	इच्चे
६३	" ४ २	ह्लसा-	ह्लसा-
६७	६	अहिंसाको	अहिंसाका
६९		(पृष्ठ संख्या)७९	(पृष्ठ संख्या) ६९
७१	(टिप्पण १) ९	व्याघ्र:पतीयन्ते	व्याघ्र ! प्रतीयन्ते
८२	३	तथा	तथा
८४	(गतपृष्ठ-टिप्पण-अवशिष्टांश) ३	प्रत्युत्	प्रत्युत
९३	१२	संयमोपर्वक	संयमोपवर्धक
९३	(टिप्पण ४) १	समक्षत्:	समक्षतः
९५	७	केवल-	केवल
९६	१७	राजधर्मथा	राजधर्म था
९८	(टिप्पण २) १	स्यु	स्युः
९८	" " २	व्यादनीयास्ते	व्यापादनीयास्ते
१००	" " ६	प्रवत्तो	प्रवृत्ता
१०१	" " १५	यथोवरे	यथोपरे
१११	११	दूसरे	दूसरेके
११४	३	अभावा	अभावसा

(दीपिका)

प्रकाश	सूत्र	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
		१३	१९	जीवास्तिकाय हैं	जीवास्तिकायको स्कंघ कहते हैं
१	१७	१४ (टिप्पण १)	१	अश:	अंश:
		१५	५	परमाणमों	परमाणुओं
		१७	यंत्र		

परमाणु के अंश	सदृश	विसदृश
५ जघन्येतर[1] + समजघन्येतर	नहीं	नहीं
६ " + एकाधिक	नहीं	नहीं
७ " + द्वयधिक	नहीं	नहीं
८ " + त्र्यादि अधिक	नहीं	नहीं

परमाणु के अंश	सदृश	विसदृश
५ जघन्येतर[1] + समजघन्येतर	नहीं	है
६ " + एकाधिक	"	"
७ " + द्वयधिक	है	"
८ " + त्र्यादि-अधिक	"	"

प्रकाश	सूत्र	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१	२१	१८	५	आकाशा-	आऽकाशा-
"	२२	१८	८	वस्तवंशो	वस्त्वंशो
		१९	१९	परमाणुमें	परमाणुके
१	३०	२०	११	वदन्ता	वदनन्ता
		२१	८	द्विप्रदेशोसे अनन्त प्रदेशीतक	द्विप्रदेशीसे लेकर अनन्त प्रदेशी तक हैं
१	३२	२२ (टिप्पण १)	१	लवणसमुद्रे चत्वार: घातकीखण्डे द्वादश	लवणसमुद्रे चत्वार: चत्वार: घातकीखण्डे द्वादश द्वादश

प्रकाश	सूत्र	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
				कालोदधी द्वाचत्वा-	कालोदधी द्वाचत्वा-
				रिंशत्	रिंशत् द्वाचत्वारिंशत्
				अर्द्धपुष्करद्वीपे	अर्द्धपुष्करद्वीपे
				द्विसप्तति:	द्विसप्तति: द्विसप्तति:
		२३	१७	हरिविदेह	हरि, विदेह
		२५	१५	विशेप	शामान्य
२	१३	३६	३	धीथते	धीयते
२	१६	३६	६	क्षयोपम	क्षयोपशम
२	२१	३८	(टिप्पण १) १	२ कत्सार्थे	२कुत्सार्थे
२	२३	४०	१	चतुर्दर्शनम्	चक्षुर्दर्शनम्
२	२४	४०	४	नियताथ	नियतार्थं
२	३६	४४	१३	अज्ञानसंज्ञि	अज्ञानासंज्ञि
२	३६	४६	२	छद्मस्थ	छद्मस्था-
३	४	४८	७	पृयवी	पृथिवी
३	५	५०	२	एकेन्द्रिय	एकैकेन्द्रिय
३	५	५०	४	असंख्येया	असंख्येया
३	५	५०	६	ग्लान्या	म्लान्या
३	१७	५४	४	महोर	महोरग
४	५	६४	७	परम्परा-	परस्परा-
४	१३	७०	७	निमितो	निमित्तो
४	१४	७२	१	संवुरहिता	संवररहिता
४	२९	८०	२	नियमत्र:	नियमत:
५	८	८४	७	तत्रऽ	तत्राऽ
५	८	८४	१२	परिमाणामव-	परिमाणमव-
५	८	८४	(टिप्पण १) १	भित.यां	मितायां

प्रकाश	सूत्र	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
		८५	१७	होना है	होता है
		८७	६-७	अन्तर्करण	अन्तरकरण
५	१४	८८	७	अकाम	अकामा
५	१५	८८	११	तत् एव	तत एव
		९१	११	जिस वृत्ति	जो वृत्ति
		१०५	१५	समात वन्ध है।…	समान वन्ध है। …………। जलसे खाली तालाव के समान मोक्ष है।
६	७	१०८	१२	स्वरूपानुपुवेशी	स्वरूपानुप्रवेशी
६	१०	११०	९	हेतु	हेतुः
७	९	१२०	१०	मब्रह्म	मब्रह्म
		१२१	६	द्वेश	द्वेप
		१२५	२०	शरीर पर्याप्ति, भापा पर्याप्ति	शरीर-पर्याप्ति, इन्द्रिय-पर्याप्ति, श्वासोच्छ्वास-पर्याप्ति, भाषा-पर्याप्ति
७	२७	१२८	३	भिम्नः	भिन्नः
७	२८	१२८	६	कारणम्,	कारणम्, सर्वथा
७	२८	१२८	७	सन्यस्त	संन्यस्त
७	२९	१२८	११	पारस्पपरिक	पारस्परिक
८	२	१३२	४	सास्वदन	सास्वादन
		१३३	५	सास्वादन, सम्यक्दृष्टि	सास्वादन-सम्यक्दृष्टि

प्रकाश	पृष्ठ	सूत्र	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
					जहां सम्यग्दृष्टि व्यक्ति होता है वहां उसका अर्थ होता है सही दृष्टि वाला और जहां सम्यग्दृष्टि गुण होता है, वहां उसका अर्थ होता है सही दृष्टि वालोंकी तत्त्व-श्रद्धा। इसी प्रकार मिथ्या-दृष्टि और सम्यग्दृष्टि का अर्थ समझना चाहिए।
८	१३	१३८	८	सर्वव्रताराधको	सर्वथा व्रताराधको
८	१४	१३८		......। तत्र	मोक्षार्थं प्रकृष्टमा-चरणम् चारित्रम्। तत्र
८	१४	१३८	१२	च्छदोपस्थाप्यम्	च्छेदोपस्थाप्यम्
८	१५	१४०	२	ग्रनिथ	ग्रन्थि
		१४१	८	निस्तार	निस्सार
८	१७	१४२	९	कुचिद्	क्वचिद्
८	१४	१५० (टिप्पण १)	२	बहिर्निस्सरणम्	बहिर्निस्सारणम्
		१५७	१	यथार्थ निर्णायि ज्ञानको प्रमाण कहते हैं (संशय विपर्यय और अन-ध्यवसाय रहित)	यथार्थ निर्णायि ज्ञान (संशय विपर्यय और अनध्यवसाय-रहित) को प्रमाण कहते हैं।

प्रकाश	सूत्र	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
९	२०	१६०	१२	सामान्यग्राही	सामान्यमात्रग्राही
९	२३	१६२	५	भेदेनार्थकृच्छब्दः	भेदेनार्थभेदकृच्छब्दः
९	४४	१६८		(वृत्ति)	यथावीरप्रतिकृतिः —स्थापना-वीरः
		१७२	७	याञ्चा	याञ्चा
		१७२	१३	निरुपण	निरूपण
प्रशस्ति-श्लोकाः		१७२	२०	मदीया	मदीया

परिशिष्ट—१

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१७६	५	यथार्यंवरकोदरम्—यथापवर-कोदरम्	
१७७	१५	तहप्यगारे	तहप्पगारे
१८२	२	सद्सद्वेघं	सदसद्वेद्य
१८७	१०	तन्निविधं	तत्‌त्रिविधं
१९०	९	पकजादि	पङ्कजादि
१९५	५	विशेपण	विशेषेण
१९६	१८	वेदनाद्यनुभ-	वेदनाद्यनुभव

परिशिष्ट—३

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२३६	१८	उपभोगपरिभोग	उपभोग-परिभोगव्रत